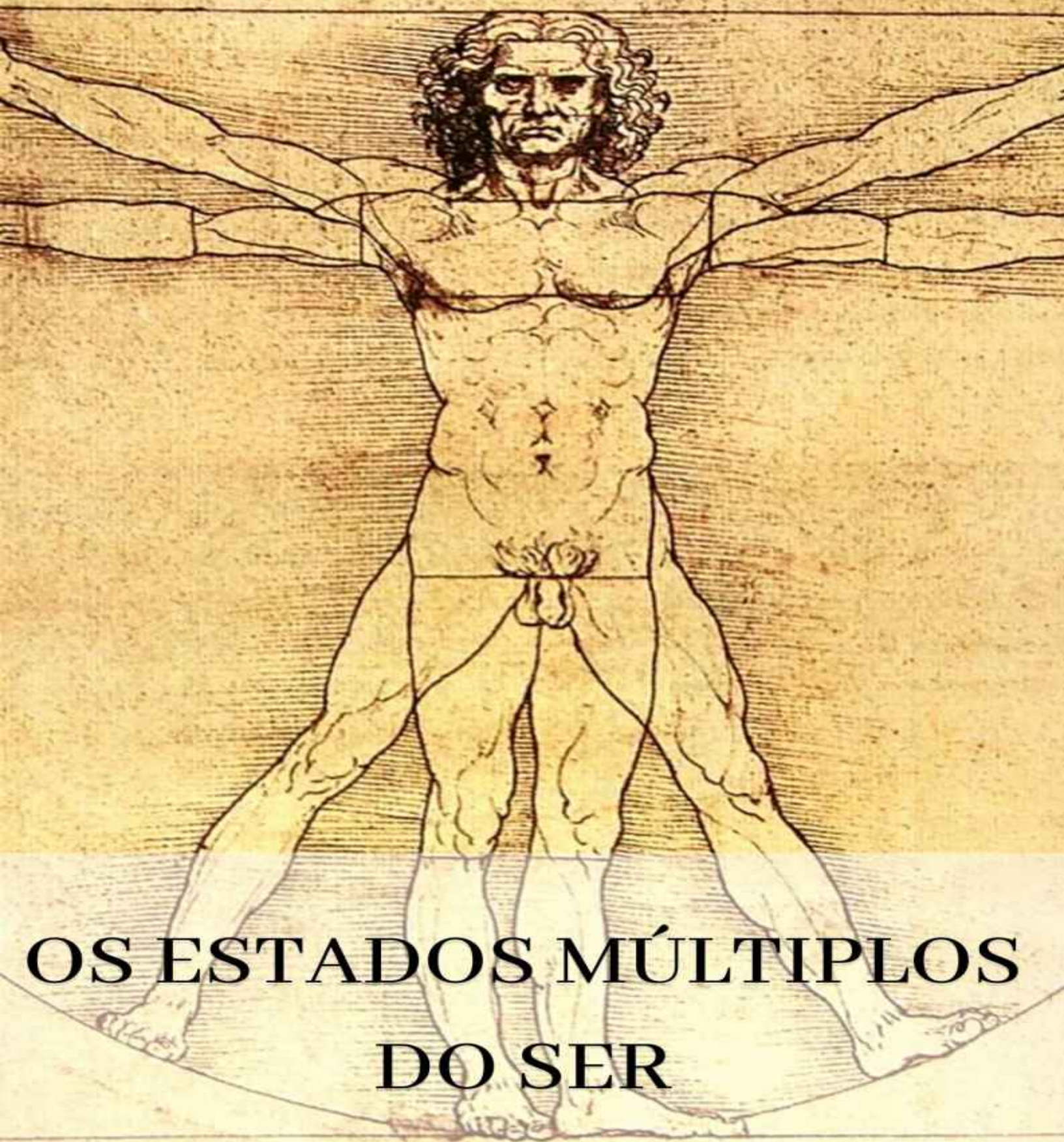


RENÉ GUÉNON



OS ESTADOS MÚLTIPLOS DO SER





O *Águia do Sul* é uma editora de ebooks independente e sem nenhum tipo de financiador, de *cosmovisão* Católica e Tradicionalista, e contrário aos inimigos desses dois princípios (religioso e político). No entanto, qualquer tipo de livro perigoso (livros de Édouard Schuré, René Guénon, Maurice Pinay, entre outros) é com a pretensão de que o cliente, no caso o *comprador da obra*, terá que fazer uma análise crítica, lógica e racional do conteúdo das obras, que poderá ter vários pontos positivos e negativos, como verdadeiros e falsos; principalmente se tratando do campo religioso que *fora do Catolicismo* não há *VERDADE plena e integral*, por mais que as outras crenças e religiões sejam atraentes.

Para cada livro ser transformado em um ebook, são necessários alguns ajustes por parte nossa. Cada livro publicado – livros em *domínio público*, *esquecidos*, *antigos* ou *excluídos*, ou seja, qualquer livro que foi negado de ser publicado por nossas editoras (por desinteresses partidário ou do público) – é necessário diversas horas de edição para ficar definitivamente pronto; por tanto, poderão, apesar de pouco provável, haver infelizes erros na edição que passaram despercebido.

Todas as capas são exclusiva autoria do *Águia do Sul*.

VISÃO:

A iniciativa “*Águia do Sul*” partiu da necessidade de lançar essas obras importantes, muitas desconhecidos para o público brasileiro atual, que em sua grande parte estão sobre domínio público. Muitos desses livros não se encontram mais em formato físico e nem em formato e-book – pelo menos não em português – , sendo que, restaurá-los e atualizá-los, é a principal missão, visando o conhecimento e o enriquecimento da cultura.

Sobre questão do conteúdo de alguns dos livros disponíveis; recomendo a reflexão profunda e sincera sobre esta frase de São Paulo, verdadeiro santo da Igreja de Cristo:

“Examinai tudo: abraçai o que é bom.”

(I Tessalonicenses, capítulo 5, versículo 21)

TODOS OS LIVROS POSTADOS PELO *ÁGUIA DO SUL*
PODEM SER COMPARTILHADOS LIVREMENTE
E GRATUITAMENTE.

Contato:

tony03011995@gmail.com

Chave de PIX (para contribuições voluntárias):

tony03011995@gmail.com

.

OBSERVAÇÃO: se possível avalie o produto após a compra ou após ler, por gentileza. O feedback é essencial para a propagação do perfil.

Gênero da obra:

- * *Misticismo, gnosticismo ou falsa religião*
- * *Catolicismo e Cristianismo*
- * *Biografia, autobiografia ou relatos pessoais*
- * *Filosofia, Sociologia ou Manifestos políticos e/ou sociais*
 - * *Literatura de Ficção*
 - * *História*

Catálogo do Águia do Sul:

Aperta para ser direcionado acessar o link

A.D Sertillanges:

O Mito Moderno da Ciência *

Antônio Sardinha:

O Valor da Raça: Introdução a uma Campanha Nacional *

Arlindo Veiga dos Santos:

Ordem Nova *

Assis Cintra:

Mentiras Históricas *

Histórias que não vêm na História *

Dom Vital:

A Maçonaria e os Jesuítas *

Dom Frei Boaventura:

Coletânea de Dom Fr. Boaventura - Contra os Erros da Fé *

Nossas Superstições e Heresias: Umbanda, Astrologia, Superstições

Cristãs, Adivinhações, Quiromancia e Outras *

Por que a Igreja Condenou o Espiritismo? *

A Maçonaria no Brasil *

Édouard Schuré:

Os Iniciados – Krishna, Rama, Hermes *

Os Iniciados – Moisés, Orfeu, Pitágoras *

Os Iniciados – Platão, Jesus Cristo *

Os Iniciados (Volume Completo) *

Eduardo Prado:

A Ilusão Americana *

Enéas Carneiro:

Um Grande Projeto Nacional (1994) *

O Brasil em Perigo *

Um Grande Projeto Nacional (1998) *

Manifestos Enéas Carneiro *

Farias Brito:

A Verdade como Regra das Ações *

Francis Bacon:

Nova Atlântida *

Frei Fidéli:

Fomos e Somos Atlântida

George Orwell:

Lutando na Espanha *

Gustavo Barroso:

História Secreta do Brasil Volume I, *

II, *

III, *

IV, *

V, *

VI *

A História Secreta do Brasil (Volume Completo);- parte I, *

parte II *

A História Secreta do Brasil (Volume Único) *

Caxias *

Brasil: Colônia de Banqueiros *

Livro dos Milagres *

Aquém da Atlântida

J. C. Fairbanks:

Refutação Científica ao Comunismo *

José da Gama e Castro:

O Novo Príncipe *

Joseph de Maistre:

Considerações Sobre a França *

Joseph François Michaud:

História das Cruzadas; Volume I, *

II, *

III, *

IV, *

V, *

VI, *

VII *

Maurice Pinay:

Complô contra a Igreja (tomo I) *

II *

III *

IV *

Complô contra a Igreja (volume completo) *

Mons. Henri Delassus:

A Conjuração Anticristã (Parte I, *

II, *

III *

A Conjuração Anticristã: Volume Único *

O Espírito Familiar *

Orlando Fedeli:

Orlando Fedeli: Um Cavaleiro da Santa Igreja; Volume I *

II *

Plínio Salgado:

O que é o Integralismo? *

O Conceito Cristão de Democracia *

Doutrina e Práticas Comunistas *

Vida de Jesus: Volume I, *

II *

III *

Vida de Jesus (volume único) *

Como Nasceram as Cidades Brasileiras *

São Judas Tadeu e São Simão Canaanita *

Padre Mark Tennien:

Os Mistérios da China Comunista *

Padre Emílio Silva:

Pena de Morte Já! *

Príncipe Félix Yussupov:

Como Matei Rasputin *

René Guénon:

O Rei do Mundo *

Os Estados Múltiplos do Ser *

Crise do Mundo Moderno *

Erro Espírita *

Coletânea René Guénon *

O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos *

Teosofismo: História de uma Pseudo-Religião *

Coletânea de René Guénon II *

Pierre Gaxotte:

Revolução Francesa *

Sócrates:

Timeu e Crítias: Diálogos sobre Atlântida *

Especial:

Manifestos Verde e Amarelo *

Manifestos Verde e Amarelo II *

Amadis de Gaulas *

Fora da China Vermelha *

Protocolos dos Sábios de Sião ✨

CATÁLOGO VISUAL:





René-Jean-Marie-Joseph Guénon (Blois, 15 de novembro de 1886 — Cairo, 7 de janeiro de 1951), foi um autor e intelectual esotérico francês, influente no domínio da metafísica escreveu sobre temas que vão desde a crítica social e estudos perenialistas, ao simbolismo e iniciações. Ele escreveu e publicou em francês, e seus trabalhos foram traduzidos para diversos idiomas. Ele é considerado um escritor importante na escola perenialista de filosofia.

Obras:

- *A Crise do Mundo Moderno*
- *O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos*
- *Os Símbolos da Ciência Sagrada*
- *Oriente e Ocidente*

- *Introdução Geral ao Estudo das Doutrinas Hindus*
- *O Rei do Mundo*
- *Esoterismo de Dante e São Bernardo*
- *O Homem e seu Devir Segundo o Vedanta*
- *O Simbolismo da Cruz*
- *Considerações Sobre a Iniciação*
- *Os Estados Múltiplos do Ser*
- *Princípios do Cálculo Infinitesimal*
- *O Erro Espírita*
- *O Teosofismo*
- *Autoridade Espiritual e Poder Temporal*
- *Iniciação e Realização Espiritual*
- *Estudos Sobre a Franco-Maçonaria e o Companheirismo*
- *Formas Tradicionais e Ciclos Cósmicos*

René Guénon
Os Estados Múltiplos do Ser

PARTE I

INTRODUÇÃO

Em nosso estudo precedente sobre *O Simbolismo da Cruz*, expusemos, segundo os dados fornecidos por diferentes doutrinas tradicionais, uma representação geométrica do ser que é inteiramente baseada sobre a teoria metafísica dos estados múltiplos. O presente volume será como que um complemento daquele, pois as indicações que demos não foram suficientes para salientar todo o alcance desta teoria, que deve ser considerada como fundamental; tivemos então, com efeito, que nos limitar apenas ao que dissesse respeito diretamente ao objetivo que tínhamos. É por isso que, deixando de lado a representação simbólica que descrevemos, ou ao menos só a mencionando incidentalmente quando cabível, consagraremos inteiramente este novo trabalho a um maior desenvolvimento desta teoria, seja, e antes de mais nada, em seu próprio princípio, seja em algumas de suas aplicações, no que concerne mais particularmente o ser encarado sob seu aspecto humano.

No que diz respeito a este último ponto, não é inútil lembrar desde já que o fato de nos determos em considerações desta ordem não implica absolutamente que o estado humano ocupe um posto privilegiado dentro do conjunto da Existência universal, ou que ele seja metafisicamente distinto, em relação aos demais estados, pela posse de uma prerrogativa qualquer. Na realidade, este estado humano não passa de um estado de manifestação como qualquer outro, e dentre uma indefinidade de outros; ele se situa, em meio à hierarquia dos graus da Existência, no lugar que lhe é assinalado por sua própria natureza, ou seja, pelo caráter limitativo das condições que o definem, e este lugar não lhe confere nem superioridade nem inferioridade absolutas. Se devemos ter em vista particularmente este estado, é assim unicamente porque, sendo aquele em que nos encontramos de fato, ele adquire para nós, mas apenas para nós, uma importância especial; trata-se de um ponto de vista relativo e contingente, o ponto de vista dos indivíduos que somos, em nosso presente modo de manifestação. É por isso que, notadamente, quando falamos de estados superiores e de estados inferiores, é sempre em relação ao estado humano tomado como termo de comparação que operamos esta divisão hierárquica, pois não há outro que esteja ao nosso alcance enquanto indivíduos; é preciso não esquecer que toda expressão, sendo o revestimento de algo por uma forma, efetua-se necessariamente em modo individual, de tal modo que, se quisermos falar de seja lá o que for, mesmo das verdades de ordem

puramente metafísica, só podemos fazê-lo descendo a uma outra ordem, essencialmente relativa e limitada, para traduzi-las na linguagem das individualidades humanas. É fácil compreender as precauções e reservas que impõe a inevitável imperfeição desta linguagem, tão inadequada àquilo que se quer expressar então: há aí uma desproporção evidente, e podemos aliás dizer o mesmo de toda representação formal, qualquer que seja, mesmo as representações propriamente simbólicas, incomparavelmente menos limitadas do que a linguagem comum, e portanto mais aptas à comunicação das verdades transcendentais – donde ser emprego constante em todo ensinamento que possua um caráter verdadeiramente “iniciático” e tradicional[1]. É por isso que, como já assinalamos, convém, para não alterar a verdade por uma exposição parcial, restritiva ou sistematizada, reservar sempre a parte do inexprimível, ou seja daquilo que não poderia ser expresso por nenhuma forma, e que, metafisicamente, é na realidade o que mais importa, podemos mesmo dizer o essencial.

Agora, se pretendemos, sempre no que concerne à consideração do estado humano, ligar o ponto de vista individual ao ponto de vista metafísico, como devemos fazer quando se trata de “ciência sagrada” e não apenas de saber “profano”, diremos o seguinte: a realização do ser total pode cumprir-se a partir de não importa qual estado tomado como base e como ponto de partida, em razão mesmo da equivalência de todos os modos de existência contingentes em relação ao Absoluto; ela pode portanto cumprir-se a partir do estado humano como de qualquer outro, e mesmo, como já dissemos, a partir de qualquer modalidade deste estado, o que equivale a dizer que ela é notadamente possível para o homem corporal e terrestre, pensem o que quiserem os Ocidentais, induzidos em erro quanto à importância que se deve atribuir à “corporeidade”, pela extraordinária insuficiência de suas concepções quanto à constituição do ser humano[2]. Como este estado é aquele no qual nos encontramos atualmente, é daí que devemos efetivamente partir se quisermos atingir a realização metafísica, em qualquer grau, e esta é a razão essencial por que este caso será visto por nós mais especificamente; como já desenvolvemos estas considerações precedentemente, não insistiremos nelas agora, tanto mais que nossa exposição permitirá compreendê-las melhor[3].

Por outro lado, para descartar toda confusão possível, devemos nos lembrar desde logo que, quando falamos de estados múltiplos do ser, trata-se, não de uma multiplicidade numérica, ou mais genericamente quantitativa, mas antes de uma multiplicidade de ordem “transcendental” ou verdadeiramente universal, aplicável a todos os domínios que constituem os diferentes “mundos” ou graus da Existência, considerados separadamente ou em seu conjunto, portanto fora e além do domínio particular do número e mesmo da quantidade sob todos os seus modos. De fato, a quantidade, e com mais razão o número que não é mais do que um dos seus modos, o da quantidade descontínua, é apenas uma das condições determinantes de certos estados, dentre os quais o nosso; ela não poderia assim ser transportada a outros estados, e menos ainda aplicada ao conjunto dos estados, que escapa evidentemente a uma tal determinação. É por isso que, quando falamos a este respeito de uma multitude indefinida, devemos sempre ter o cuidado de lembrar que a indefinidade de que se trata ultrapassa qualquer número, e também tudo aquilo a que a quantidade pode ser mais ou menos aplicável, como a indefinidade espacial ou temporal, que só cabe nas condições próprias do nosso mundo[4].

Uma outra observação se impõe ainda, a respeito do emprego que fazemos da própria palavra “ser”, que, com todo rigor, não pode mais aplicar-se quando se trata de certos estados de não-manifestação de que falaremos, e que estão além do grau do Ser puro. Somos entretanto obrigados, em razão da constituição mesma da linguagem humana, a conservar este termo na falta de outro mais adequado, mas atribuindo-lhe então um valor puramente analógico e simbólico, sem o que nos seria impossível falar de qualquer modo que fosse sobre aquilo de que se trata; e este é um exemplo claro destas insuficiências de linguagem a que sempre aludimos. É assim que poderemos, como já fizemos, continuar a falar do ser total como sendo ao mesmo tempo manifestado em alguns de seus estados e não-manifestado em outros, sem que isto implique que, para estes últimos, devamos nos deter na consideração daquilo que corresponde ao grau que é propriamente o do Ser[5].

Lembraremos, a propósito, que o fato de deter-se no Ser e nada enxergar além, como se ele fosse uma espécie de princípio supremo, o mais universal de todos, é um dos traços característicos de certas concepções ocidentais da antiguidade e da idade média, que, apesar de

conter incontestavelmente uma parte de metafísica que já não se encontra nas concepções modernas, permanecem incompletas sob este aspecto, além de se apresentarem como teorias estabelecidas por elas próprias, e não com vistas a uma realização efetiva correspondente. Não se trata de dizer, certamente, que nunca houve nada parecido no Ocidente; aqui, falamos apenas daquilo que é mais geralmente conhecido, e de que alguns, mesmo fazendo louváveis esforços para reagir contra a negação moderna, exageram o valor e o alcance, sem se dar conta de que trata-se aí de pontos de vista sobretudo exteriores, e que, nas civilizações onde, como é o caso, uma espécie de ruptura se estabeleceu entre duas ordens de ensinamento que se superpõem sem jamais se opor, o “exoterismo” necessita do “esoterismo” como seu complemento necessário. A partir do momento em que este “esoterismo” desaparece, a civilização, não se ligando mais aos princípios superiores por nenhum laço efetivo, não tarda a perder todo caráter tradicional, pois os elementos desta ordem que aí subsistem ainda são comparáveis a um corpo abandonado pelo espírito, e, por conseguinte, impotentes daí para diante para constituir qualquer coisa mais do que uma sorte de formalismo vazio; é isto, exatamente, que aconteceu com o mundo ocidental moderno[6].

Com estas poucas explicações, pensamos poder entrar em nosso objeto, sem mais preliminares que as considerações que já fizemos em outras ocasiões nos dispensam em grande parte. Não nos é possível, com efeito, voltar indefinidamente sobre o que já dissemos em outras obras, o que seria ainda tempo perdido; e, se certas repetições são inevitáveis, devemos nos esforçar para reduzi-las ao estritamente necessário para a compreensão do que nos propomos expor agora, para não ter que enviar o leitor, cada vez, a tal ou qual parte de nossos trabalhos, onde ele poderá encontrar indicações complementares ou desenvolvimentos mais amplos sobre as questões que tivermos que rever. O que dificulta a exposição, é que todas essas questões são mais ou menos ligadas umas às outras, e que se deve mostrar estas ligações sempre que possível, mas evitando-se toda e qualquer aparência de “sistematização”, vale dizer de limitação incompatível com a própria natureza da doutrina metafísica, que ao contrário deve abrir, a quem for capaz de compreender e de “assentir”, possibilidades de concepção não apenas indefinidas, mas, podemos dizê-lo

sem abusar da linguagem, realmente infinitas como a própria Verdade total.

Notas:

[1] Lembraremos incidentalmente, a propósito, que o fato de o ponto de vista filosófico jamais utilizar-se do simbolismo basta para mostrar o caráter absolutamente “profano” e exterior deste ponto de vista e do modo de pensamento que lhe corresponde.

[2] Ver *O Homem e seu devir segundo o Vêdânta*, cap. XXIII.

[3] Ver *O Simbolismo da Cruz*, caps. XVI a XVIII.

[4] Ver *ibid.* cap. XV.

[5] Ver *ibid.*, cap. I.

[6] Ver *Orient et Occident* e *La Crise du Monde moderne*.

I. O INFINITO E A POSSIBILIDADE

Para a boa compreensão da doutrina da multiplicidade dos estados do ser, é necessário remontar, antes de qualquer consideração, à noção mais primordial de todas, a do Infinito metafísico, encarado em suas relações com a Possibilidade universal. O Infinito é, segundo o significado etimológico do termo que o designa, aquilo que não tem limites; e, para guardar a este termo seu sentido próprio, é preciso reservar seu emprego rigorosamente àquilo que não tem absolutamente nenhum limite, excluindo-se tudo o que apenas está subtraído a certas limitações particulares, ao mesmo tempo em que permanece submetido a outras limitações em virtude de sua própria natureza, à qual estas são inerentes, como o são, do ponto de vista lógico (que apenas traduz a seu modo o ponto de vista que podemos chamar de “ontológico”), os elementos que intervêm na própria definição daquilo de que se trata. Neste último caso estão, notadamente, como já indicamos muitas vezes, o número, o espaço, o tempo, mesmo nas concepções mais gerais e mais abrangentes que se possa ter deles, e que ultrapassam de muito as noções que se tem normalmente[7]; tudo isto não passa, na realidade, do domínio do

indefinido. É este indefinido a que alguns, quando se trata da ordem quantitativa como nos exemplos acima, dão abusivamente o nome de “infinito matemático”, como se a adjunção de um epíteto ou de uma qualificação determinante à palavra “infinito” não implicasse por si só uma contradição pura e simples[8]. De fato, este indefinido, que procede do finito, de que ele não é mais do que uma extensão ou um prolongamento, e que por conseguinte é sempre redutível ao finito, não tem nenhuma medida comum com o verdadeiro Infinito, assim como a individualidade humana (ou qualquer outra), mesmo com a totalidade dos prolongamentos indefinidos de que ela é susceptível, não possui medida comum com o ser total[9]. Esta formação do indefinido a partir do finito, de que temos um claro exemplo na produção da série dos números, só é possível, com efeito, com a condição de que o finito contenha potencialmente este indefinido, e, mesmo quando seus limites sejam recuados até que os percamos de vista, ou seja até que eles escapem aos nossos meios normais de medição, nem por isso eles serão suprimidos; é evidente, em razão da própria natureza da relação causal, que o “mais” não pode proceder do “menos”, nem o Infinito do finito.

Nem poderia ser de outro modo a partir do momento em que se trata, como nos casos mencionados, de certas ordens de possibilidades particulares, que são manifestamente limitadas pela coexistência com outras ordens de possibilidades, em virtude de sua própria natureza, que faz com que elas sejam possibilidades determinadas, e não todas as possibilidades sem nenhuma restrição. Se não fosse assim, esta coexistência com uma indefinidade de outras possibilidades, não compreendidas nela (sendo ainda cada uma passível de um desenvolvimento indefinido) seria uma impossibilidade, ou seja um absurdo no sentido lógico do termo[10]. O Infinito, ao contrário, para ser verdadeiramente tal, não pode admitir nenhuma restrição, o que pressupõe que ele seja absolutamente incondicionado e indeterminado, pois qualquer determinação, qualquer que seja, é forçosamente uma limitação, pelo fato mesmo de que ela deixa algo fora de si, a saber todas as outras determinações igualmente possíveis. A limitação apresenta aliás um caráter de verdadeira negação: colocar um limite equivale a negar, para o que está encerrado nele, tudo o que este limite exclui; por conseguinte, a negação de um limite é propriamente a negação de uma negação, ou seja,

tanto lógica quanto matematicamente, uma afirmação, de modo que a negação de todo limite equivale em realidade à afirmação total e absoluta. O que não tem limites, é aquilo de que não se pode negar nada, portanto o que contém tudo, aquilo fora de que não há nada; e esta ideia de Infinito, que é assim a mais afirmativa de todas, por compreender ou abarcar todas as afirmações particulares, quaisquer que possam ser, só se exprime por um termo de forma negativa em razão mesmo de sua indeterminação absoluta. Na linguagem, com efeito, toda afirmação direta é forçosamente uma afirmação particular e determinada, a afirmação de algo, enquanto que a afirmação total e absoluta não é nenhuma afirmação particular à exclusão das outras, por implicá-las todas igualmente; e é fácil de perceber assim a relação estreita que isto apresenta com a Possibilidade universal, que compreende do mesmo modo todas as possibilidades particulares[11].

A ideia de Infinito, tal como expusemos aqui[12], do ponto de vista puramente metafísico, não é nem discutível nem contestável de modo algum, pois ela não encerra em si nenhuma contradição, pelo fato mesmo de que ela não tem nada de negativo; ademais ela é necessária, no sentido lógico da palavra[13], pois é a negação que seria contraditória[14]. De fato, se encarmos o “Todo” no sentido universal e absoluto, é evidente que ele não pode ser limitado de nenhuma maneira, pois ele só poderia sê-lo por alguma coisa que lhe fosse exterior, e, se houvesse qualquer coisa que lhe fosse exterior, ele já não seria o “Todo”. Convém frisar, de resto, que o “Todo”, neste sentido, não deve de forma alguma ser assimilado a um todo particular e determinado, vale dizer a um conjunto composto de partes que estariam em alguma relação definida consigo; ele é propriamente falando “sem partes”, porque, como estas partes devem ser necessariamente relativas e finitas, elas não podem ter com ele nenhuma medida comum, nem conseqüentemente nenhuma relação, o que equivale a dizer que elas não existem para ele[15]; e isto basta para mostrar que não se deve tentar formar dele nenhuma concepção particular[16].

O que dissemos do Todo universal, em sua indeterminação mais absoluta, aplica-se ainda quando o encaramos sob o ponto de vista da Possibilidade; e, a bem dizer, não se trata aí de uma determinação, ou ao menos trata-se de um mínimo de determinação necessária para torná-lo atualmente concebível, e sobretudo exprimível num certo grau. Como já

indicamos[17], uma limitação da Possibilidade total é, no sentido próprio do termo, uma impossibilidade, pois, como ela deve compreender a Possibilidade para limitá-la, ela não poderia estar compreendida nela, e aquilo que está fora do possível não é outra coisa que o impossível; mas uma impossibilidade, não sendo senão uma negação pura e simples, um verdadeiro nada, não pode evidentemente limitar seja lá o que for, donde resulta imediatamente que a Possibilidade universal é necessariamente ilimitada. É preciso cuidado, aliás, porque isto não é aplicável senão à Possibilidade universal e total, que é assim aquilo que podemos chamar de um aspecto do Infinito, do qual ela não é distinta de nenhum modo e em nenhuma medida; não pode existir nada que esteja fora do Infinito, porque isto seria uma limitação, e então não se trataria mais do Infinito. A concepção de uma “pluralidade de infinitos” é um absurdo, pois eles limitar-se-iam reciprocamente, de sorte que, na realidade, nenhum deles seria infinito[18]; portanto, quando dizemos que a Possibilidade universal é infinita e ilimitada, é preciso entender com isto que ela não é outra coisa que o próprio Infinito, encarado sob um certo aspecto, na medida em que se pode dizer que existam aspectos do Infinito. Como o Infinito é verdadeiramente “sem partes”, não se pode tampouco, com todo rigor, falar de uma multiplicidade de aspectos existindo real e “distintivamente” nele; somos nós que, a bem dizer, concebemos o Infinito sob tal ou tal aspecto, porque não nos é possível agir de outro modo, e, mesmo se nossa concepção não fosse essencialmente limitada (como ela é, na medida em que estamos num estado individual), ela deveria forçosamente limitar-se para se tornar exprimível, porque ela precisaria disto para revestir-se de uma forma determinada. Apenas, o que importa, é que compreendamos bem de onde provém a limitação e ao que ela se refere, a fim de não atribuí-la a outra coisa do que à nossa própria imperfeição, ou antes à dos instrumentos interiores e exteriores de que dispomos atualmente enquanto seres individuais, que como tais não possuímos efetivamente mais do que uma existência definida e condicionada, e não transportarmos esta imperfeição, puramente contingente e transitória (como as condições às quais ela se refere e das quais ela resulta), para o domínio ilimitado da Possibilidade universal.

Acrescentemos ainda uma última observação: se falamos correlativamente do Infinito e da Possibilidade, não é para estabelecer

entre estes dois termos uma distinção que não poderia existir realmente; é que o Infinito é então visto mais particularmente sob seu aspecto ativo, enquanto que a Possibilidade o é sob seu aspecto passivo[19]; mas, seja ele visto como ativo ou como passivo, trata-se sempre do Infinito, que não pode ser afetado por estes pontos de vista contingentes, e as determinações, seja qual for o princípio pela qual as efetuamos, só existem aqui em relação à nossa concepção. Trata-se aí, em suma, da mesma coisa que chamamos, segundo a terminologia da doutrina extremo-oriental, a “perfeição ativa” (*Khien*) e a “perfeição passiva” (*Khouen*), sendo a Perfeição, no sentido absoluto, idêntica ao Infinito entendido em toda sua indeterminação; e, como já dissemos, isto é análogo, embora em outro grau e de um ponto de vista mais universal, àquilo que são, no Ser, a “essência” e a “substância”[20]. Deve ficar bem entendido, desde logo, que o Ser não encerra toda a Possibilidade, e que, conseqüentemente, ele não pode de jeito nenhum ser identificado com o Infinito; é por isso que dissemos que o ponto de vista em que nos colocamos aqui é mais universal do que aquele em que só focamos o Ser; indicamos isto apenas para evitar confusões, porque iremos, na sequência, nos explicar mais amplamente sobre o ponto.

NOTAS:

[7] É preciso notar que dizemos “gerais” e não “universais”, porque trata-se aqui de condições que são especiais a certos estados de existência, e nada mais; isto deve bastar para fazer compreender que não pode ser questão de infinitude em tal caso, sendo estas condições evidentemente limitadas, como os próprios estados aos quais elas se aplicam e que elas contribuem para definir.

[8] Se nos acontece às vezes de dizer “Infinito metafísico”, precisamente para marcar de modo mais explícito que não se trata do pretense “infinito matemático” ou de outras “contrafações do Infinito”, se podemos nos exprimir assim, uma tal expressão não cai absolutamente na objeção que formulamos, porque a ordem metafísica é verdadeiramente ilimitada, de modo que não há nela nenhuma determinação, mas ao contrário a afirmação daquilo que ultrapassa toda determinação, enquanto que quem diz “matemático” restringe por isso mesmo a concepção a um domínio específico e limitado, o da quantidade.

[9] Ver O Simbolismo da Cruz, caps. XXVI e XXX.

[10] O absurdo, no sentido lógico e matemático, é aquilo que implica contradição; ele se confunde assim com o impossível, pois é a ausência de contradição interna que, tanto lógica quanto ontologicamente, define a possibilidade.

[11] Sobre o emprego de termos em forma negativa, mas cujo significado é essencialmente positivo, ver Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues, 2ª parte, cap. VIII; e O

Homem e seu devir segundo o Vêdânta, cap. XV.

[12] Não dizemos defini-lo, pois seria evidentemente contraditório pretender dar uma definição do Infinito; e já mostramos que o ponto de vista metafísico, em razão de seu caráter universal e ilimitado, tampouco é susceptível de ser definido (Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues, 2ª parte, cap. V).

[13] É preciso distinguir esta necessidade lógica, que é a impossibilidade de que uma coisa não seja ou que ela seja outra coisa do que aquilo que ela é, e isto independentemente de qualquer condição particular, da necessidade dita “física”, ou necessidade de fato, que é simplesmente a impossibilidade para as coisas ou os seres de não se conformarem às leis do mundo ao qual pertencem, e que, por consequência, está subordinada às condições pelas quais este mundo está definido e só vale no interior deste domínio particular.

[14] Alguns filósofos, argumentando com justa razão contra o pretensão “infinito matemático”, e tendo mostrado todas as contradições que implica esta ideia (e que desaparecem quando se dá conta de que não se trata senão do indefinido) acreditaram provar com isto, ao mesmo tempo, a impossibilidade do Infinito metafísico; tudo o que eles provaram, na verdade, é que ignoravam completamente aquilo de que se trata no segundo caso.

[15] Em outros termos, o finito, mesmo susceptível de uma extensão indefinida, é sempre rigorosamente nulo diante do Infinito; por conseguinte, nenhuma coisa nem nenhum ser pode ser considerado como “uma parte do Infinito”, o que é uma das concepções errôneas próprias ao “panteísmo”, pois a própria palavra “parte” supõe a existência de uma relação definida com o todo.

[16] O que é preciso evitar acima de tudo, é conceber o Todo universal ao modo de uma soma aritmética, obtida pela adição de suas partes tomadas uma a uma e sucessivamente. Aliás, mesmo quando se trata de um todo particular, existem dois casos a distinguir: um todo verdadeiro é logicamente anterior às suas partes e é independente delas; um todo concebido como logicamente posterior às suas partes, de que ele é a soma, não constitui na realidade senão aquilo que os escolásticos chamavam de um *ens rationis*, cuja existência, enquanto “todo”, está subordinada à condição de ser efetivamente pensada como tal; o primeiro tem em si mesmo um princípio de unidade real, superior à multiplicidade de suas partes, enquanto que o segundo não tem outra unidade do que aquela que lhe atribuímos pelo pensamento.

[17] O Simbolismo da Cruz, cap. XV.

[18] Ver *ibid.*, Cap. XXIV.

[19] É Brahma e sua Shakti na doutrina hindu (ver O Homem e seu devir segundo o Vêdânta, caps. V e X)

[20] Ver O Simbolismo da Cruz, cap. XXIV.

II. POSSÍVEIS E COMPOSSÍVEIS

A Possibilidade universal, dissemos, é ilimitada, e só pode ser ilimitada; pretender concebê-la de outro modo equivale portanto a condenar-se, na realidade, a não concebê-la de modo algum. É o que faz com que todos os sistemas filosóficos do Ocidente moderno sejam

igualmente impotentes do ponto de vista metafísico, vale dizer universal, e isto enquanto sistemas, como já observamos em outras ocasiões; eles não passam, como tais, de concepções restritas e fechadas, que podem, para alguns de seus elementos, possuir um certo valor num domínio relativo, mas que se tornam perigosas e falsas a partir do momento em que, tomadas em seu conjunto, pretendem algo de mais e tentam se fazer passar por uma expressão da realidade total. Sem dúvida, é sempre legítimo encarar particularmente, se julgarmos a propósito, certas ordens de realidade à exclusão das outras, e é isto, em suma, o que faz uma ciência qualquer; mas o que não é legítimo, é afirmar que esteja aí toda a Possibilidade e negar tudo o que ultrapassa a medida de sua própria compreensão individual, mais ou menos estreitamente limitada[21]. Está aí no entanto, em maior ou menor grau, o caráter essencial desta forma sistemática que parece inerente a toda a filosofia ocidental moderna; e é uma das razões pelas quais este pensamento filosófico, no sentido comum do termo, não tem e não pode ter nada em comum com as doutrinas de ordem puramente metafísica[22].

Dentre os filósofos que, em razão desta tendência sistemática e verdadeiramente “anti-metafísica”, foram forçados a limitar de um modo ou de outro a Possibilidade universal, alguns, como Leibnitz (que no entanto é um cuja perspectiva é menos estreita sob muitos aspectos), pretenderam fazer a respeito a distinção entre “possíveis” e “compossíveis”; mas é evidente que esta distinção, na medida em que seja validamente aplicável, não pode servir a este fim ilusório. De fato, os compossíveis não passam de possíveis compatíveis entre si, vale dizer aqueles cuja reunião dentro de um mesmo conjunto complexo não introduz no interior deste conjunto nenhuma contradição; por conseguinte, a “compossibilidade” é sempre essencialmente relativa ao conjunto de que se trata. É claro, aliás, que este conjunto pode ser tanto o dos caracteres que constituem todos os atributos de um objeto particular, ou de um ser individual, quanto algo de mais geral e mais abrangente, como o conjunto de todas as possibilidades submetidas a certas condições comuns e que formam por isto uma certa ordem definida, um dos domínios compreendidos na Existência universal; mas em todos os casos, é preciso sempre que se trate de um conjunto determinado, sem o que a distinção não mais se aplicará. Assim, para tomarmos um exemplo de ordem

particular e extremamente simples, um “quadrado redondo” é uma impossibilidade, porque a reunião dos dois possíveis “quadrado” e “redondo” em uma mesma figura implica contradição; mas estes dois possíveis não deixam por isto de ser igualmente realizáveis e, do mesmo modo, a existência de uma figura quadrada evidentemente não impede a existência simultânea, ao seu lado e no mesmo espaço, de uma figura redonda, bem como de qualquer outra figura geometricamente concebível[23]. Isto parece muito evidente para que seja preciso insistir; mas este exemplo, em razão de sua própria simplicidade, tem a vantagem de ajudar a compreender, por analogia, o que se reporta a casos mais complexos, como o de que iremos falar agora.

Se, em lugar de um objeto ou de um ser particular, considerarmos o que podemos chamar de um mundo, segundo o sentido que já demos ao termo, ou seja todo o domínio formado por um certo conjunto de compostíveis que se realizam na manifestação, estes compostíveis deverão ser todos os possíveis que satisfaçam a certas condições, as quais caracterizarão e definirão precisamente o mundo de que se trata, constituindo um dos graus da Existência universal. Os outros possíveis, que não são determinados pelas mesmas condições, e que, por conseguinte, não podem fazer parte do mesmo mundo, não deixam evidentemente de serem realizáveis por isto, mas, bem entendido, cada qual segundo o modo que convém à sua natureza. Em outros termos, todo possível tem sua existência própria como tal[24], e os possíveis cuja natureza implica uma realização, no sentido em que se entende vulgarmente, ou seja uma existência em um modo qualquer de manifestação[25], não podem perder este caráter que lhes é inerente e tornarem-se irrealizáveis pelo fato de que outros possíveis sejam atualmente realizados. Podemos ainda dizer que toda possibilidade que seja uma possibilidade de manifestação deve necessariamente manifestar-se por isso mesmo, e que, inversamente, toda possibilidade que não deva se manifestar é uma possibilidade de não-manifestação; sob esta forma, parece uma questão de simples definição, e no entanto a afirmação precedente não comporta nada diferente desta verdade axiomática, que não é absolutamente discutível. Se for perguntado por que nem toda possibilidade deve se manifestar, ou seja porque existem ao mesmo tempo possibilidades de manifestação e possibilidades de não-manifestação,

bastará responder que o domínio da manifestação, sendo limitado pelo fato mesmo de que ele é um conjunto de mundos ou de estados condicionados (de resto em multitude indefinida), não pode esgotar a Possibilidade universal em sua totalidade; ele deixa fora de si todo o incondicionado, ou seja precisamente aquilo que, metafisicamente, mais importa. Quanto a perguntar por que tal possibilidade não deve se manifestar como tal outra, isto equivale a perguntar por que ela é o que ela é e não o que outra é; é exatamente a mesma coisa que perguntar por que tal ser é ele mesmo e não outro, o que seria certamente uma questão desprovida de sentido. O que é preciso compreender, a respeito, é que uma possibilidade de manifestação não tem, enquanto tal, nenhuma superioridade sobre uma possibilidade de não-manifestação; ela não é fruto de uma espécie de “escolha” ou de “preferência[26]”, ela é apenas de outra natureza.

Agora, se for objetado, a respeito dos possíveis, que, segundo a expressão de Leibnitz, “não existe senão um mundo”, das duas uma: ou esta afirmação é uma pura tautologia, ou ela não tem nenhum sentido. De fato, se por “mundo” entendermos aqui o Universo total, ou mesmo, limitando-nos às possibilidades de manifestação, o domínio completo de todas estas possibilidades, vale dizer a Existência universal, o que se enuncia é bem evidente, embora o modo com que se exprima seja bastante impróprio; mas, se não entendermos por esse termo senão um certo conjunto de possíveis, como se faz normalmente, e como fizemos nós mesmos, é tão absurdo dizer que sua existência impede a coexistência de outros mundos como seria, retomando nosso exemplo precedente, dizer que a existência de uma figura redonda impede a coexistência de uma figura quadrada, ou triangular, ou de qualquer outro tipo. Tudo o que se pode dizer, é que, como as características de um objeto determinado excluem deste objeto a presença de outras características com as quais elas estariam em contradição, as condições pelas quais é definido um mundo determinado excluem deste mundo os possíveis cuja natureza não implique uma realização submetida a estas mesmas condições; estes possíveis estarão assim fora dos limites do mundo considerado, mas não estarão por isto excluídos da Possibilidade, porque trata-se de possíveis por hipótese, e nem mesmo, em casos mais restritos, da Existência no sentido próprio do termo, ou seja entendida como compreendendo todo o domínio da manifestação universal. Existem no Universo modos de

existência múltiplos, e cada possível tem aquele que convém à sua natureza própria; quanto a dizer, como se faz às vezes (e precisamente referindo-se à concepção de Leibnitz), de uma espécie de “luta pela existência” entre os possíveis, eis uma concepção que nada tem de metafísico, e este ensaio de transposição daquilo que não passa de uma hipótese biológica (em conexão com as modernas teorias “evolucionistas”) é mesmo totalmente ininteligível.

A distinção do possível e do real, sobre a qual muitos filósofos tanto insistiram, não tem portanto nenhum valor metafísico: todo possível é real à sua maneira, e segundo o modo que comporta sua natureza[27]; de outra forma, existiriam possíveis que não seriam nada, e dizer que um possível é nada é uma contradição pura e simples; é impossível, e apenas o impossível pode ser, como já dissemos, um puro nada. Negar que hajam possibilidades de não-manifestação, é pretender limitar a Possibilidade universal; por outro lado, negar que, dentre as possibilidades de manifestação, existam diferentes ordens, é pretender limitá-la ainda mais estreitamente.

Antes de avançarmos mais, lembraremos que, em vez de considerar o conjunto das condições que determinam um mundo, como fizemos, poderemos também, do mesmo ponto de vista, considerar isoladamente uma de suas condições: por exemplo, dentre as condições do mundo corporal, o espaço, considerado como o continente das possibilidades espaciais[28]. É evidente que, por definição, somente as possibilidades espaciais podem realizar-se no espaço, mas não é menos evidente que isto não impede as possibilidades não-espaciais de se realizarem igualmente (e aqui, limitando-nos à consideração das possibilidades de manifestação, “realizar-se” deve ser tomado como sinônimo de “manifestar-se”), fora desta condição particular de existência que é o espaço. No entanto, se o espaço fosse infinito como querem alguns, não haveria lugar no Universo para nenhuma possibilidade não-espacial, e, logicamente, o próprio pensamento, para tomarmos o exemplo mais comum e mais conhecido, não poderia então ser admitido à existência senão com a condição de ser concebido como extenso, concepção que até a psicologia “profana” reconhece como falsa sem nenhuma hesitação; mas, longe de ser infinito, o espaço não passa de um dos modos possíveis da manifestação, a qual não é absolutamente infinita, mesmo na integralidade de sua extensão, com a

indefinidade de modos que ela comporta, dos quais cada um por sua vez é igualmente indefinido[29]. Observações similares poderiam aplicar-se a não importa qual outra condição particular de existência; e o que é verdade para cada uma destas condições tomadas à parte o é também para o conjunto de uma variedade delas, cuja reunião ou combinação determina um mundo. É claro, aliás, que é preciso que as diferentes condições assim reunidas sejam compatíveis entre si, e sua compatibilidade implica evidentemente a dos possíveis que elas compreendem respectivamente, com a restrição que os possíveis que estão submetidos ao conjunto das condições consideradas podem não constituir senão uma parte daqueles que estão compreendidos em cada uma das mesmas condições encaradas isoladamente das outras, donde resulta que estas condições, em sua integralidade, comportarão, além de sua parte em comum, prolongamentos em diversos sentidos, pertencentes ainda ao mesmo grau da Existência universal. Estes prolongamentos, de extensão indefinida, correspondem, na ordem geral e cósmica, àquilo que são, para um ser particular, os prolongamentos de um de seus estados, por exemplo os de um estado individual considerado integralmente, para além de uma dada modalidade definida deste mesmo estado, tal como a modalidade corporal em nossa individualidade humana[30].

NOTAS:

[21] Cabe lembrar que todo sistema filosófico apresenta-se como sendo essencialmente a obra de um indivíduo, contrariamente ao que acontece com as doutrinas metafísicas, diante das quais as individualidades não contam.

[22] Ver *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 2ª parte, cap. VIII; *O Homem e seu devir segundo o Vêdânta*, cap. I; *O Simbolismo da Cruz*, caps. I e XV.

[23] Da mesma forma, para tomarmos um exemplo mais abrangente, as diversas geometrias euclidianas e não-euclidianas não se aplicam evidentemente ao mesmo espaço; mas isto não poderia impedir as diferentes modalidades de espaço às quais elas correspondem de coexistir na integralidade da possibilidade espacial, na qual cada uma deve realizar-se a seu modo, segundo o que explicamos a respeito da identidade efetiva entre o possível e o real.

[24] Deve ficar claro que não tomamos aqui a palavra “existência” em seu sentido rigoroso e conforme à sua derivação etimológica, pois este só é aplicável estritamente ao ser condicionado e contingente, ou seja em suma à manifestação; só utilizamos este termo, como também às vezes o próprio termo “ser”, de modo puramente analógico e simbólico, porque ele nos ajuda em certa medida a explicar aquilo de que se trata, embora, na realidade, ele seja extremamente inadequado (ver *O Simbolismo da Cruz*, caps. I e II).

[25] Agora trata-se da “existência” no sentido próprio e rigoroso do termo.

[26] Uma tal ideia é metafisicamente injustificável, e ela só pode provir de uma intrusão do ponto de vista “moral” num domínio aonde ela não tem o que fazer; da mesma forma, o “princípio do melhor” ao qual Leibnitz apela nesta ocasião, é propriamente antimetafísico, como já explicamos (O Simbolismo da Cruz, cap. II).

[27] O que queremos dizer com isto, é que, metafisicamente, não cabe ver o real como constituindo uma ordem diferente do possível; mas é preciso dar-se conta de que este termo “real” é por si mesmo muito vago, senão equívoco, ao menos no uso que se faz dele na linguagem comum e mesmo na maior parte dos filósofos; só o utilizamos aqui pela necessidade de descartar a distinção ordinária do possível e do real; mais adiante voltaremos para lhe dar um significado mais preciso.

[28] É importante notar que a condição espacial não basta, sozinha, para definir um corpo enquanto tal; todo corpo é necessariamente extenso, ou seja submetido ao espaço (donde resulta notadamente sua divisibilidade indefinida, que mostra o absurdo da concepção atomista), mas, contrariamente ao que pretendia Descartes e outros partidários de uma física (mecanicista), a extensão não constitui absolutamente toda a natureza ou a essência dos corpos.

[29] Ver O Simbolismo da Cruz, cap. XXX.

[30] Ver *ibid.*, cap. XI; cf. O Homem e seu dever segundo o Vêdânta, caps. II, XII e XIII.

III. O SER E O NÃO SER

No que precede, indicamos a distinção entre as possibilidades de manifestação e as possibilidades de não-manifestação, estando umas e outras igualmente compreendidas, e com igual peso, dentro da Possibilidade total. Esta distinção impõe-se a nós antes de qualquer outra distinção mais específica, como a dos diferentes modos da manifestação universal, ou seja a distinção das diferentes ordens de possibilidades que esta comporta, repartidas segundo as condições particulares às quais elas estão respectivamente submetidas, e que constituem a multitude indefinida dos mundos e dos graus da Existência.

Isto posto, se definimos o Ser, no sentido universal, como o princípio da manifestação, e ao mesmo tempo como compreendendo em si mesmo o conjunto de todas as possibilidades de manifestação, devemos dizer que o Ser não é infinito, porque ele não coincide com a Possibilidade total; e isto tanto mais que o Ser, enquanto princípio da manifestação, compreende com efeito todas as possibilidades de manifestação, mas apenas na medida em que elas se manifestam. Fora do Ser está portanto todo o resto, ou seja todas as possibilidades de não-manifestação, e mais todas as

possibilidades de manifestação enquanto permanecem em estado não-manifestado; e o próprio Ser acha-se aí incluído, pois, não pertencendo à manifestação (por ser seu princípio), ele é também não-manifestado. Para designar aquilo que está fora e além do Ser, somos obrigados, na falta de outro termo, a chamar de Não-Ser; e esta expressão negativa (que para nós não é em nenhum grau sinônimo de “nada” como ela aparece na linguagem de certos filósofos), além de ser diretamente inspirada na terminologia da doutrina metafísica extremo-oriental, é suficientemente justificada pela necessidade de se empregar uma denominação qualquer para que se possa falar dela, atendendo ainda à observação que já fizemos, de que as ideias mais universais, por serem as mais indeterminadas, só podem ser expressas, na medida em que podem ser expressas, por termos em forma negativa, assim como vimos com relação ao Infinito. Podemos dizer também que o Não-Ser, no sentido que indicamos, é mais do que o Ser, ou, se se preferir, ele é superior ao Ser, se entendermos por isto que aquilo que ele compreende está além da extensão do Ser, e que ele contém em princípio o próprio Ser. E, a partir do momento em que opomos o Não-Ser ao Ser, ou que os distinguimos simplesmente, nem um nem outro pode ser infinito, porque, deste ponto de vista, eles limitam-se mutuamente de certa forma; a infinitude não pertence senão ao conjunto do Ser e do Não-Ser, porque este conjunto é idêntico à Possibilidade universal.

Podemos ainda exprimir as coisas deste modo: a Possibilidade universal contém necessariamente a totalidade das possibilidades, e podemos dizer que o Ser e o Não-Ser são dois de seus aspectos: o Ser, na medida em que ela manifesta as possibilidades (ou mais exatamente algumas delas); o Não-Ser, na medida em que não as manifesta. O Ser contém assim todo o manifestado; o Não-Ser contém todo o não-manifestado, incluindo o próprio Ser; mas a Possibilidade universal contém simultaneamente o Ser e o Não-Ser. Acrescentemos que por não-manifestado compreendemos aquilo que podemos chamar de não-manifestável, ou seja as possibilidades de não-manifestação, e o manifestável, ou seja as possibilidades de manifestação na medida em que não se manifestam, enquanto a manifestação compreende o conjunto destas mesmas possibilidades na medida em que elas se manifestam[\[31\]](#).

No que concerne às relações do Ser com o Não-Ser, é essencial frisar que o estado de manifestação é sempre transitório e condicionado, e que,

mesmo para as possibilidades que comportam a manifestação, o estado de não-manifestação é o único absolutamente permanente e incondicionado[32]. Acrescentemos a propósito que nada do que é manifestado pode “perder-se”, segundo uma expressão muito utilizada, senão pela passagem ao não-manifestado; e, bem entendido, esta passagem mesma (que, quando se trata da manifestação individual, é propriamente a “transformação” no sentido etimológico do termo, ou seja a passagem além da forma) só constitui uma “perda” do ponto de vista específico da manifestação, pois, no estado de não-manifestação, todas as coisas, ao contrário, subsistem eternamente em princípio, independentemente de todas as condições particulares e limitativas que caracterizam tal ou tal modo da existência manifestada. Apenas, para se poder dizer com justeza que “nada se perde”, mesmo com a restrição relativa ao não-manifestado, é preciso considerar todo o conjunto da manifestação universal, e não apenas tal ou tal de seus estados à exclusão dos outros, pois, em razão da continuidade de todos os seus estados entre si, sempre pode haver passagem de um a outro, sem que esta passagem contínua, que não é uma mudança de modo (que implica numa mudança correspondente nas condições de existência), nos faça absolutamente sair do domínio da manifestação[33].

Quanto às possibilidades de não-manifestação, elas pertencem essencialmente ao Não-Ser, e, por sua própria natureza, elas não podem entrar no domínio do Ser, contrariamente ao que acontece com as possibilidades de manifestação; mas, como dissemos acima, isto não implica nenhuma superioridade de umas sobre as outras, pois umas e outras são apenas modos de realidades diferentes e conformes às suas naturezas respectivas; e a própria distinção do Ser e do Não-Ser é, sobretudo, puramente contingente, pois ela só pode ser feita a partir do ponto de vista da manifestação, a qual é essencialmente contingente. Isto, de resto, não diminui em nada a importância que esta distinção tem para nós, dado que, em nosso estado atual, não nos é possível colocarmo-nos em um ponto de vista diferente daquele, que é também o nosso, na medida em que pertencemos, como seres condicionados e individuais, ao domínio da manifestação, e que não podemos ultrapassá-la senão libertando-nos inteiramente, pela realização metafísica, das condições limitativas da existência individual.

Como exemplo de uma possibilidade de não-manifestação, podemos citar o vazio, pois uma tal possibilidade é concebível, ao menos negativamente, ou seja pela exclusão de certas determinações: o vazio implica a exclusão, não apenas de todo atributo corporal ou material, não apenas, de modo mais geral, de toda qualidade formal, mas ainda de tudo o que se refere a um modo qualquer da manifestação. É portanto um contrassenso pretender que possa haver o vazio naquilo compreendido na manifestação universal, em qualquer estado que seja[34], porque o vazio pertence essencialmente ao domínio da não-manifestação; não é possível dar a este termo outra acepção inteligível. Devemos, a este respeito, limitar-nos a esta simples indicação, pois não podemos tratar aqui da questão do vazio com todos os desenvolvimentos que ela comporta, e que nos afastariam de nosso objeto; como é sobretudo a respeito do espaço que ela acarreta às vezes graves confusões[35], as considerações que se referem a ele encontrarão melhor lugar no estudo que nos propomos a consagrar especialmente às condições da existência corporal[36]. Do ponto de vista em que nos colocamos presentemente devemos simplesmente acrescentar que o vazio, qualquer que seja o modo como o encaramos, não é o Não-Ser, mas apenas o que podemos chamar de um de seus aspectos, ou seja uma das possibilidades que ele encerra e que são diferentes das possibilidades compreendidas no Ser e que estão fora dele, mesmo encarado em sua totalidade, o que mostra ainda que o Ser não é infinito. De resto, quando dizemos que uma dada possibilidade constitui um aspecto do Não-Ser, é preciso atenção para não considerá-la de modo distintivo, porque este modo aplica-se exclusivamente à manifestação; e isto explica porque, mesmo se pudermos conceber efetivamente esta possibilidade que é o vazio, ou qualquer outra da mesma ordem, jamais podemos dar-lhes senão uma expressão inteiramente negativa: esta observação, bastante genérica para tudo o que se refere ao Não-Ser, justifica ainda mais o emprego que fazemos deste termo[37].

Considerações semelhantes poderiam então aplicar-se a quaisquer outras possibilidades de não-manifestação; poderíamos tomar outro exemplo, como o silêncio, mas a aplicação seria muito fácil para que seja preciso insistir. Limitar-nos-emos portanto, a propósito, a observar o seguinte: como o Não-Ser, ou o não-manifestado, compreende ou envolve o Ser, ou o princípio da manifestação, o silêncio comporta em si mesmo o

princípio da palavra; em outros termos, assim como a Unidade (o Ser) não passa do Zero metafísico (o Não-Ser) afirmado, a palavra não é senão o silêncio expressado; mas, inversamente, o Zero metafísico, apesar de ser a Unidade não-afirmada, é também algo de mais (e mesmo infinitamente mais), e também o silêncio, que é um aspecto deste Zero no sentido que precisamos, não é apenas a palavra não-expressada, pois é preciso deixar subsistir nele também o que é inexprimível, ou seja não susceptível de manifestação (pois quem diz expressão diz manifestação, e inclusive manifestação formal), portanto de determinação em modo distintivo[38]. A relação assim estabelecida entre o silêncio (não-manifestado) e a palavra (manifestada) mostra como é possível conceber possibilidades de não-manifestação que correspondem, por transposição analógica, a certas possibilidades de manifestação[39], sem pretender aliás, aqui também, introduzir no Não-Ser uma distinção efetiva que não poderia aí encontrar-se, porque a existência em modo distintivo (que é a existência no sentido próprio do termo) é essencialmente inerente às condições da manifestação (sendo que “modo distintivo” aqui não será, em todos os casos, sinônimo de “modo individual”, pois este implica especificamente a distinção formal)[40].

NOTAS:

[31] Cf. *O Homem e seu dever segundo o Vêdânta*, cap. XV.

[32] Deve ficar claro que, quando dizemos “transitório”, não temos em vista exclusivamente, nem mesmo principalmente, a sucessão temporal, pois esta só se aplica a um modo particular de manifestação.

[33] Sobre a continuidade dos estados do ser, ver *O Simbolismo da Cruz*, caps. XV e XIX. – O que foi dito deve mostrar que os pretensos princípios da “conservação da matéria” e da “conservação da energia”, qualquer que seja a forma como se os exprima, não passam na realidade de simples leis físicas relativas e aproximativas e que, mesmo no interior do domínio especial a que se aplicam, só podem ser verdadeiras sob certas condições restritivas, sendo que estas condições subsistiriam ainda, *mutatis mutandis*, se quiséssemos estender estas leis, transpondo convenientemente seus termos, a todo o domínio da manifestação. Os físicos são aliás obrigados a reconhecer que só se trata aí de “casos limite”, no sentido em que estas leis só podem ser aplicadas com todo o rigor dentro dos chamados “sistemas fechados”, ou seja a algo que, de fato, não existe e nem pode existir, por ser impossível realizar e mesmo conceber, no interior da manifestação, um conjunto que seja completamente isolado de todo o resto, sem comunicação nem troca de espécie alguma com o que está ao seu redor; uma tal solução de continuidade seria uma verdadeira lacuna na manifestação, pois este conjunto estaria em relação com o resto como se ele não existisse.

[34] Isto é o que notadamente pretendem os atomistas.

[35] A concepção de um “espaço vazio” é contraditória, o que, diga-se de passagem, constitui uma prova suficiente da realidade do elemento etéreo (*Akâsha*), contrariamente à teoria das diversas escolas que, na Índia como na Grécia, não admitiam mais do que quatro elementos corporais.

[36] A respeito do vazio e de suas relações com a extensão, ver também *O Simbolismo da Cruz*, cap. IV.

[37] Cf. *Tao Te King*, Cap. XIV.

[38] É o inexprimível (e não o incompreensível como se crê de ordinário) que era designado primitivamente pelo termo “mistério”, que, em grego, se assemelha a “calar-se”, “ser silencioso”. À mesma raiz verbal *MU* (donde o latim *mutus*, “mudo”) liga-se também o termo, “mito”, que, antes de ser desviado até não designar mais do que um relato fantasista, significava aquilo que, por não poder ser expresso diretamente, só podia ser sugerido por uma representação simbólica, fosse ela verbal ou figurativa.

[39] Podemos encarar da mesma forma as trevas, num sentido superior, como aquilo que está para além da manifestação luminosa, enquanto que, no seu sentido inferior e mais habitual, elas são simplesmente, dentro do manifestado, a ausência ou a privação da luz, ou seja qualquer coisa de puramente negativo; a cor negra possui aliás, no simbolismo, utilizações que se referem efetivamente a este duplo significado.

[40] Lembramos que as duas possibilidades de não-manifestação aqui consideradas correspondem ao “Abismo” e ao “Silêncio” de certas escolas do Gnosticismo alexandrino, que são de fato aspectos do Não-Ser.

V. FUNDAMENTOS DA TEORIA DOS ESTADOS MÚLTIPLOS

Aquilo que precede contém, em toda sua universalidade, o fundamento da teoria dos estados múltiplos: se considerarmos um ser qualquer em sua totalidade, ele deverá comportar, ao menos virtualmente, estados de manifestação e de não-manifestação, pois é apenas neste sentido que se pode falar realmente de “totalidade”; de outro modo, estaremos apenas diante de algo incompleto e fragmentário, que não pode constituir verdadeiramente o ser total[41]. Somente a não-manifestação, como já dissemos, possui o caráter de permanência absoluta; é dela, portanto, que a manifestação, em sua condição transitória, tira toda sua realidade; e vemos assim que o Não-Ser, longe de ser o “nada”, será exatamente o contrário, se é que o “nada” possa ter um contrário, o que suporia para ele ainda um

certo grau de “positividade”, enquanto que ele não passa da “negatividade” absoluta, ou seja a pura impossibilidade[42].

Assim, resulta daí serem essencialmente os estados de não-manifestação os que asseguram ao ser sua permanência e sua identidade; e, fora destes estados, vale dizer se tomarmos apenas o ser dentro da manifestação, sem relacioná-lo ao seu princípio não-manifestado, esta permanência e esta identidade não podem ser senão ilusórias, pois o domínio da manifestação é propriamente o domínio do transitório e do múltiplo, comportando modificações contínuas e indefinidas. A partir disto, será fácil compreender o que se deve pensar, do ponto de vista metafísico, da pretensa unidade do “eu”, ou seja do ser individual, que é tão indispensável à psicologia ocidental e “profana”: de um lado, trata-se de uma unidade fragmentária, porque ela só se refere a uma porção do ser, a um de seus estados tomados isolada e arbitrariamente dentre uma indefinidade de outros (e mesmo este estado está longe de ser visto em sua integralidade); e, por outro lado, esta unidade, por só considerar o estado específico ao qual se refere, é ainda tão relativa quanto possível, pois este próprio estado compõe-se de uma indefinidade de modificações diversas, e possui tanto menos realidade quanto mais se abstraia seu princípio transcendente (o “Si” ou a personalidade), o único que poderia lhe dar verdadeiramente esta realidade, mantendo a identidade do ser em modo permanente através de todas as suas modificações.

Os estados de não-manifestação são do domínio do Não-Ser, e os estados de manifestação são do domínio do Ser, visto em sua integralidade; podemos dizer também que estes últimos correspondem aos diferentes graus da Existência, sendo estes graus os diferentes modos, em multiplicidade indefinida, da manifestação universal. Para estabelecermos aqui uma distinção clara entre o Ser e a Existência, deveremos, como já dissemos, considerar o Ser como sendo propriamente o princípio da manifestação: a Existência universal será então a manifestação integral do conjunto das possibilidades que o Ser comporta, e que são de resto todas as possibilidades de manifestação, o que implica o desenvolvimento efetivo destas possibilidades em modo condicionado. Assim, o Ser abarca a Existência, e ele é metafisicamente mais do que esta, por ser o seu princípio; a Existência portanto não é idêntica ao Ser, pois este

corresponde a um grau menor de determinação, e, por conseguinte, um grau maior de universalidade[43].

Embora a Existência seja essencialmente única, e isto porque o Ser em si mesmo é um e uno, ela não deixa de compreender uma multiplicidade indefinida de modos de manifestação, porque ela os compreende a todos igualmente pelo fato mesmo de serem todos igualmente possíveis, e esta possibilidade implica que cada um deve realizar-se segundo as condições que lhe são próprias. Como já dissemos ao falarmos desta “unicidade da Existência” (em árabe *Wahadatul-wujûd*) segundo os dados do esoterismo islâmico[44], resulta daí que a Existência, em sua própria “unicidade”, comporta uma indefinidade de graus, correspondentes a todos os modos da manifestação universal (que no fundo é a mesma coisa que a Existência); e esta multiplicidade indefinida dos graus da Existência implica correlativamente, para um ser qualquer considerado dentro do domínio inteiro desta Existência, uma multiplicidade igualmente indefinida de estados de manifestação possíveis, dos quais cada um deve se realizar em um grau determinado da Existência universal. Um estado de um ser é assim o desenvolvimento de uma possibilidade específica compreendida em um dado grau, sendo este grau definido pelas condições às quais está submetida a possibilidade em questão, na medida em que ela é vista como realizando-se dentro do domínio da manifestação[45].

Assim, cada estado de manifestação de um ser corresponde a um grau da Existência, e este estado comporta também diversas modalidades, segundo as diferentes combinações de condições de que é susceptível um mesmo modo geral de manifestação; enfim, cada modalidade compreende ela mesma uma série indefinida de modificações secundárias e elementares. Por exemplo, se considerarmos o ser neste estado específico que é a individualidade humana, a parte corporal desta individualidade não é mais do que uma modalidade, e esta modalidade é determinada, não exatamente por uma condição particular de existência, mas por um conjunto de condições que delimitam suas possibilidades, sendo estas condições aquelas cuja reunião define o mundo sensível ou corporal[46]. Como já indicamos[47], cada uma destas condições, considerada isoladamente das outras, pode estender-se para além do domínio desta modalidade, e, seja por sua própria extensão, seja por sua combinação com condições diferentes, constituir então os domínios de outras modalidades,

fazendo parte da mesma individualidade integral. Por outro lado, cada modalidade deve ser vista como sendo susceptível de desenvolver-se no decurso de um dado ciclo de manifestação, e, para a modalidade corporal em particular, as modificações secundárias que este desenvolvimento comporta serão todos os momentos de sua existência (considerada sob o aspecto da sucessão temporal), ou, o que é o mesmo, todos os atos e todos os gestos, quaisquer que sejam, que ela cumprirá ao longo desta existência[48].

É quase supérfluo insistir sobre o pouco lugar ocupado pelo “eu” individual na totalidade do ser[49], pois, mesmo em toda a extensão que ele pode adquirir quando visto em sua totalidade (e não apenas em uma modalidade em particular como a modalidade corporal), ele não constitui mais do que um estado como os outros, e no meio de uma indefinidade de outros, e isto mesmo que nos limitemos a considerar os estados de manifestação; e além disso, estes mesmos são os que, do ponto de vista metafísico, menos importam no ser total, pelas razões que já expusemos acima[50]. Dentre os estados de manifestação, existem alguns, além da individualidade humana, que podem igualmente ser estados individuais (ou seja formais), enquanto que outros são estados não-individuais (ou informais), sendo a natureza de cada qual determinada (assim como seu lugar no conjunto hierarquicamente organizado do ser) pelas condições que lhe são próprias, porque trata-se sempre de estados condicionados, pelo fato mesmo que são manifestados. Quanto aos estados de não-manifestação, é evidente que, por não serem submetidos à forma, assim como a nenhuma outra condição de um modo qualquer de existência manifestada, eles são essencialmente extra-individuais; podemos dizer que eles constituem o que existe de verdadeiramente universal em cada ser, aquilo pelo que todo ser se liga, em tudo aquilo que ele é, ao seu princípio metafísico e transcendente, ligação sem a qual ele não teria mais do que uma existência inteiramente contingente e puramente ilusória no fundo.

NOTAS:

[41] Como indicamos no início, se quisermos falar no ser total, é preciso, embora este termo não seja mais propriamente aplicável, chamá-lo ainda analogamente “um ser”, na falta de outro termo mais adequado à disposição.

[42] O “nada” não se opõe portanto ao Ser, contrariamente ao que se diz vulgarmente; é à Possibilidade que ele se oporia, se ele pudesse entrar como um termo real numa oposição qualquer; mas não é isto que acontece, pois não há nada que possa opor-se à Possibilidade, o que é fácil de entender, uma vez que a Possibilidade é realmente idêntica ao Infinito.

[43] Lembraremos ainda que “existir”, na acepção etimológica do termo (latim *ex-stare*), significa propriamente ser dependente e condicionado; é portanto, em suma, não ter em si seu próprio princípio e sua própria razão suficiente, o que é bem o caso da manifestação, assim como explicaremos mais adiante ao definirmos a contingência de forma mais precisa.

[44] *O Simbolismo da Cruz*, cap. I.

[45] Esta restrição é necessária porque, em sua essência não-manifestada, esta mesma essência não pode evidentemente estar submetida a tais condições.

[46] É o que a doutrina hindu designa como o domínio da manifestação grosseira; dá-se às vezes o nome de “mundo físico”, mas esta expressão é equívoca, e, se ela pode justificar-se pelo sentido moderno do termo “físico”, que só se aplica de fato apenas às qualidades sensíveis, achamos melhor manter sempre seu sentido antigo e etimológico (de “natureza”); a partir do momento em que se a entende assim, a manifestação sutil não é menos “física” do que a manifestação grosseira, pois a “natureza”, ou seja propriamente o domínio do “devir”, é na realidade idêntica à manifestação universal inteira.

[47] *O Simbolismo da Cruz*, cap. XI.

[48] *Ibid.*, cap. XII.

[49] *Ibid.*, Cap. XXVII.

[50] Poderíamos então dizer que o “eu”, com todos os prolongamentos de que é susceptível, tem muito menos importância da que lhe atribuem os psicólogos e os filósofos ocidentais modernos, mesmo tendo possibilidades indefinidamente mais extensas do que eles acreditam ou podem supor (ver *O Homem e seu devir segundo o Vêdânta*, cap. II, e também o que diremos mais adiante sobre as possibilidades da consciência individual).

V. RELAÇÕES ENTRE A UNIDADE E A MULTIPLICIDADE

No domínio do Não-Ser, não pode ser questão de uma multiplicidade de estados, pois este é essencialmente o domínio do indiferenciado e mesmo do incondicionado: o incondicionado não pode estar submetido às

determinações do uno e do múltiplo, e o indiferenciado não pode existir em modo distintivo. Se entretanto falamos de estados de não-manifestação, não é para estabelecer nesta expressão uma espécie de simetria com os estados de manifestação, que seria injustificada e artificial; mas somos forçados a introduzir aí a distinção de certa forma, sem o que não teríamos como tratar do assunto; apenas, devemos nos dar conta de que esta distinção não existe em si, que somos nós que lhe damos sua existência totalmente relativa, e que só assim podemos considerar o que chamamos de aspectos do Não-Ser, embora lembrando tudo o que esta expressão tem de imprópria e inadequada. No Não-Ser, não existe multiplicidade, e, com todo o rigor, tampouco existe unidade, pois o Não-Ser é o Zero metafísico, a quem somos obrigados a dar um nome para podermos falar dele, e que é logicamente anterior à unidade; é por isso que a doutrina hindu fala a respeito apenas de “não-dualidade” (*advaita*), o que, de resto, deve ainda ser relacionado com o que dissemos mais acima sobre o emprego de termos de forma negativa.

É essencial frisar, a propósito, que o Zero metafísico não tem relação com o zero matemático, que não passa do signo do que podemos chamar de um nada quantitativo, tanto quanto o Infinito verdadeiro tem com o simples indefinido, ou seja com a quantidade indefinidamente crescente ou indefinidamente decrescente^[51]; e esta ausência de relações, se podemos nos expressar assim, é exatamente da mesma ordem em um e outro caso, com a reserva, no entanto, que o Zero metafísico não passa de um aspecto do Infinito; ao menos, podemos considerá-lo assim na medida em que ele contém em princípio a unidade, e em decorrência todo o resto. Com efeito, a unidade primordial não é outra coisa senão o Zero afirmado, ou, em outros termos, o Ser universal, que é esta unidade, não é senão o Não-Ser afirmado, na medida em que é possível uma tal afirmação, que é já uma primeira determinação, pois ela é a mais universal de todas as afirmações definidas, portanto condicionadas; e esta primeira determinação, prévia a qualquer manifestação e a qualquer particularização (incluindo aí a polarização entre “essência” e “substância”, que é a primeira dualidade e, como tal, o ponto de partida de toda a multiplicidade), contém em princípio todas as outras determinações ou afirmações distintivas (correspondentes a todas as possibilidades de manifestação), o que equivale a dizer que a unidade, a partir do momento

em que é afirmada, contém em princípio a multiplicidade, ou que ela própria é o princípio imediato desta multiplicidade[52].

Muito se perguntou, e em vão, como a multiplicidade poderia sair da unidade, sem que se tenha percebido que a questão, colocada desta maneira, não comporta nenhuma solução, pelo simples fato de estar mal colocada e não corresponder, sob esta forma, a nenhuma realidade; de fato, a multiplicidade não sai da unidade, assim como a unidade não sai do Zero metafísico, ou que tampouco qualquer coisa sai do Todo universal, ou que qualquer possibilidade possa se achar fora do Infinito ou da Possibilidade total[53]. A multiplicidade está compreendida na unidade primordial, e ela não deixa de estar aí compreendida devido ao seu desenvolvimento em modo manifestado; esta multiplicidade é aquela das possibilidades de manifestação, ela não pode ser concebida de outro modo senão deste, pois é a manifestação que implica a existência distintiva; e, por outro lado, uma vez que se trata de possibilidades, é preciso que elas existam do modo que está implicado em sua natureza. Assim, o princípio da manifestação universal, apesar de ser um, e sendo inclusive a própria unidade em si, contém necessariamente a multiplicidade; e esta, em todos os seus desenvolvimentos indefinidos, e cumprindo-se indefinidamente segundo uma indefinidade de direções[54], procede inteiramente da unidade primordial, na qual ela permanece sempre compreendida, e esta unidade primordial não pode ser afetada nem modificada pela existência nela desta multiplicidade, pois ela não poderia cessar de ser ela mesma por um efeito da sua natureza, e é precisamente na medida em que ela é a unidade que ela implica essencialmente as possibilidades múltiplas de que se trata. É assim na própria unidade que a multiplicidade existe, e ela não afeta a unidade porque ela não tem senão uma existência inteiramente contingente em relação a esta; podemos mesmo dizer que esta existência, na medida em que não for reportada à unidade como o fizemos, é puramente ilusória; somente a unidade, por ser seu princípio, lhe fornece toda a realidade de que ela é susceptível; e a própria unidade, por seu turno, não é um princípio absoluto e bastando-se a si mesmo, mas tira toda a sua realidade do Zero metafísico.

O Ser, não sendo mais do que a primeira afirmação, a determinação mais primordial, não é o princípio supremo de todas as coisas; ele não passa, repetimos, do princípio da manifestação, e vemos com isto como o

ponto de vista metafísico é restringido por aqueles que pretendem reduzir a metafísica à simples “ontologia”; abstrair assim o Não-Ser, equivale propriamente a excluir tudo o que há de mais verdadeiro e puramente metafísico. Dito isto de passagem, concluiremos aqui o que diz respeito ao ponto que estamos tratando: o Ser é um e uno em si mesmo, e, por conseguinte, a Existência universal – que é a manifestação integral das suas possibilidades – é única em sua essência e em sua natureza íntima; mas nem a unidade do Ser, nem a “unicidade” da Existência, excluem a multiplicidade dos modos da manifestação, donde advém a indefinidade dos graus da Existência, na ordem geral e cósmica, e a indefinidade dos estados do ser, na ordem das existências particulares[55]. Portanto, a consideração dos estados múltiplos não está absolutamente em contradição com a unidade do Ser, tanto quanto com a “unicidade” da Existência que está fundamentada nesta unidade, pois nem uma nem outra são afetadas no que quer que seja pela multiplicidade; e resulta daí que, em todo o domínio do Ser, a constatação da multiplicidade, longe de contradizer a afirmação da unidade ou de se opor a ela de qualquer modo, nela encontra o único fundamento válido que lhe possa ser dado, tanto lógica quanto metafisicamente.

NOTAS:

[51] Estes dois casos de indefinidamente crescente e indefinidamente decrescente são o que corresponde na realidade àquilo que Pascal chamou tão impropriamente de “os dois infinitos” (ver *O Simbolismo da Cruz*, cap. XXIX); convém insistir que nenhum dos dois nos fazem absolutamente sair do domínio quantitativo.

[52] Lembramos ainda, pois nunca é demais insistir, que a unidade de que se trata é a unidade metafísica ou “transcendental”, que se aplica ao Ser universal como um atributo “co-extensivo” a este, para empregarmos a linguagem dos lógicos (embora a noção de “extensão” e a de “compreensão” que lhe é correlata não sejam mais propriamente aplicáveis além das “categorias” ou dos gêneros mais gerais, ou seja quando se passa do geral ao universal), e que, como tal, difere essencialmente da unidade matemática ou numérica, que só se aplica ao domínio quantitativo; e o mesmo ocorre com a multiplicidade, segundo a observação que já fizemos em muitas ocasiões. Existe apenas analogia, e não identidade nem sequer similaridade, entre as noções metafísicas de que falamos e as noções matemáticas correspondentes; a designação de umas e outras por termos comuns não exprime na realidade nada além do que esta analogia.

[53] É por isso que pensamos que se deve, na medida do possível, evitar um termo tal como o de “emanação”, que evoca uma ideia ou antes uma imagem falsa, a de uma “saída” fora do Princípio.

[54] Está claro que o termo “direções”, emprestado à consideração das possibilidades espaciais, deve ser entendido aqui simbolicamente, pois, no sentido literal, ele só se aplicaria a uma parte ínfima das possibilidades de manifestação; o sentido que lhe damos aqui está em conformidade com tudo o que expusemos em *O Simbolismo da Cruz*.

[55] Não dizemos “individuais”, pois dentro do que se trata estão compreendidos também os estados de manifestação informal, que são supra-individuais.

VI. CONSIDERAÇÕES ANALÓGICAS TIRADAS DO ESTUDO DO ESTADO DE SONHO

Deixaremos agora o ponto de vista metafísico no qual nos colocamos no capítulo precedente para encarar a questão das relações entre a unidade e a multiplicidade, pois poderemos talvez fazer compreender melhor a natureza destas relações através de algumas considerações analógicas, dadas aqui a título de exemplo, ou antes de “ilustração”, se podemos falar assim[56], e que mostrarão em que sentido podemos dizer que a existência da multiplicidade é ilusória diante da unidade, apesar de possuir tanta realidade quanto pode comportar a sua natureza. Tomaremos estas considerações, de um caráter mais particular, do estudo do estado de sonho, que é uma das modalidades de manifestação do ser humano, correspondente à parte sutil (ou seja não-corpórea) de sua individualidade, e no qual este ser produz um mundo que procede inteiramente de si mesmo, e cujos objetos consistem exclusivamente em concepções mentais (por oposição às percepções sensoriais do estado de vigília), ou seja em combinações de ideias revestidas de formas sutis, sendo que estas formas dependem substancialmente da forma sutil do próprio indivíduo, de quem os objetos ideais do sonho não passam em suma de modificações acidentais e secundárias[57].

O homem, no estado de sonho, situa-se assim num mundo inteiramente imaginado por ele[58], onde todos os elementos são por conseguinte tirados de si mesmo, de sua própria individualidade mais ou menos extensa (em suas modalidades extracorpóreas), como outras tantas “formas ilusórias” (*mâyâvi-rûpa*)[59], e isto mesmo que ele não possua

atualmente a consciência clara e distinta. Qualquer que seja o ponto de partida interior ou exterior (podendo ser muito diferentes conforme o caso), que dá ao sonho uma certa direção, os eventos que aí se desenrolam não podem resultar senão de uma combinação de elementos contidos, ao menos potencialmente e susceptíveis de um certo gênero de realização, na compreensão integral do indivíduo; e, se estes elementos, que são modificações do indivíduo, são em multitude indefinida, a variedade de tais combinações possíveis será igualmente indefinida. O sonho, com efeito, deve ser visto como um modo de realização para possibilidades que, apesar de pertencerem ao domínio da individualidade humana, não são susceptíveis, por qualquer razão, de se realizar em modo corporal; tais são, por exemplo, as formas de seres pertencentes ao mesmo mundo mas diferentes do homem, formas que este possui virtualmente em si devido à posição central que ele ocupa neste mundo[60]. Estas formas não podem evidentemente ser realizadas pelo homem a não ser no estado sutil, e o sonho é o meio mais comum, podemos dizer o mais normal, de todos os que ele dispõe para identificar-se com outros seres, como indica este texto taoísta:

“Outrora, relata Tchouang-Tsé, numa noite, eu fui uma borboleta, revolteando contente com sua sorte; então eu acordei, sendo Tchouang-Tsé. Que sou eu, na realidade? Uma borboleta que sonha ser Tchouang-Tsé, ou Tchouang-Tsé que imagina ser uma borboleta? No meu caso, existem dois indivíduos reais? Houve a transformação real de um indivíduo em outro? Nem uma coisa, nem outra: existem apenas duas modificações irreais do ser único, da norma universal, na qual todos os seres em todos os estados são um.[61]”.

Se o indivíduo que sonha toma ao mesmo tempo, no decurso deste sonho, uma parte ativa nos eventos que aí se desenrolam como resultado de sua faculdade imaginativa, ou seja se ele desempenha um papel determinado na modalidade extracorpórea de seu ser que corresponde atualmente ao estado de sua consciência claramente manifestada (ou ao que podemos chamar a zona central desta consciência), não podemos deixar de admitir que, simultaneamente, todos os outros papéis são aí igualmente “agidos” por ele, seja em outras modalidades, seja no mínimo

em diferentes modificações secundárias da mesma modalidade, pertencente também à sua consciência individual, senão em seu estado atual, restrito, de manifestação enquanto consciência, ao menos em alguma de suas possibilidades de manifestação, as quais, em seu conjunto, abarcam um campo indefinidamente mais extenso. Todos esses papéis aparecem naturalmente como secundários em relação àquele que é o principal para o indivíduo, vale dizer aquele em que sua consciência atual está diretamente interessada, e, pelo fato de que todos os elementos do sonho não existem senão por ele, podemos dizer que eles não são reais a não ser na medida em que eles participam de sua própria existência: é ele próprio que os realiza como modificações de si mesmo, e sem deixar por isso de ser ele mesmo, independente destas modificações que em nada afetam aquilo que constitui a essência própria de sua individualidade. Ademais, se o indivíduo tem consciência de estar sonhando, ou seja de que todos os eventos que se desenrolam neste estado não tem verdadeiramente outra realidade do que a que ele lhes empresta, ele tampouco será afetado por isto mesmo sendo ator ao mesmo tempo em que é espectador, e precisamente porque ele não cessará de ser espectador para se tornar ator, pois a concepção e a realização não estarão mais separadas para sua consciência individual, que chegou a um grau de consciência suficiente para abarcar sinteticamente todas as modificações atuais da individualidade. Se acontecer de outro modo, as mesmas modificações poderão ainda realizar-se, mas, como a consciência não relaciona mais diretamente esta realização à concepção de que ela é fruto, o indivíduo é levado a atribuir aos eventos uma realidade exterior a si mesmo, e, na medida em que a atribui efetivamente, submete-se a uma ilusão cuja causa está em si, ilusão esta que consiste em separar a multiplicidade destes eventos daquilo que é seu princípio imediato, ou seja de sua própria unidade individual[62].

Este é um exemplo muito claro de uma multiplicidade existindo numa unidade sem que esta seja afetada; ainda que a unidade de que se trata, a unidade do indivíduo, seja bastante relativa, ela não deixa de desempenhar, em relação a esta multiplicidade, um papel análogo ao da unidade verdadeira e primordial em relação à manifestação universal. De resto, poderíamos ter tomado um outro exemplo, e mesmo considerar deste modo a percepção no estado de vigília[63]; mas o caso que

escolhemos tem a vantagem de não dar lugar a nenhuma contestação, devido às condições que são específicas do estado de sonho, no qual o homem acha-se isolado de todas as coisas exteriores, ou supostamente exteriores[64], que constituem o mundo sensível. O que faz a realidade deste mundo do sonho, é unicamente a consciência individual encarada em todo seu desenvolvimento, em todas as possibilidades de manifestação que ela compreende; e, de resto, esta mesma consciência, vista assim em seu conjunto, compreende este mundo do sonho do mesmo modo que todos os outros elementos da manifestação individual, pertencentes a qualquer das modalidades que estão contidas na extensão integral da possibilidade individual.

Agora, convém lembrar que, se quisermos considerar analogamente a manifestação universal, poderemos dizer apenas que, assim como a consciência individual cria a realidade deste mundo particular que é constituído por todas as suas modalidades possíveis, existe também alguma coisa que faz a realidade do Universo manifestado, mas sem que se possa legitimamente considerar esta “alguma coisa” como o equivalente de uma faculdade individual ou de uma condição específica de existência, o que seria uma concepção eminentemente antropomórfica e anti-metafísica. É assim alguma coisa que, por conseguinte, não é nem a consciência nem o pensamento, mas da qual, ao contrário, a consciência e o pensamento não passam de modos particulares de manifestação; e, se existe uma indefinidade de tais modos possíveis, que podem ser vistos como outros tantos atributos, diretos ou indiretos, do Ser universal (análogos em certa medida ao que são para o indivíduo os papéis desempenhados no sonho por suas modalidades ou modificações múltiplas, e pelos quais ele não é aliás afetado em sua natureza íntima), não há nenhuma razão para pretender reduzir todos estes atributos a um ou alguns dentre eles – ou melhor, só pode haver uma razão, que é esta tendência sistemática que já denunciámos como sendo incompatível com a universalidade da metafísica. Estes atributos, quaisquer que sejam, são apenas aspectos diferentes desse princípio único que faz a realidade de toda a manifestação por ser o próprio Ser, e sua diversidade só existe do ponto de vista da manifestação diferenciada, não do ponto de vista de seu princípio ou do Ser em si, que é a unidade primordial e verdadeira. Isto é verdade inclusive para a distinção mais universal que se possa fazer no

Ser, a da “essência” e da “substância”, que são como que os dois polos de toda a manifestação; com mais razão será também verdade para os aspectos mais particulares, portanto mais contingentes e de importância mais secundária[65]; seja lá qual for o valor que eles possam ter aos olhos do indivíduo, quando este os encara de seu ponto de vista particular, eles não são, propriamente falando, mais do que simples “acidentes” no Universo.

NOTAS:

[56] De fato, não há exemplo possível, no sentido estrito do termo, no que concerne às verdades metafísicas, pois estas são universais por essência e não são susceptíveis de nenhuma particularização, enquanto que todo exemplo é forçosamente de ordem particular, num grau ou noutro.

[57] Ver *O Homem e seu devir segundo o Vêdânta*, cap. XII.

[58] O termo “imaginado” deve ser entendido aqui no seu sentido mais exato, pois é exatamente de uma formação de imagens que se trata essencialmente no sonho.

[59] Ver *O Homem e seu devir segundo o Vêdânta*, cap. X.

[60] Ver *O Simbolismo da Cruz*, cap. II.

[61] *Tchouang-Tsé*, cap. II.

[62] As mesmas observações cabem, igualmente, no caso da alucinação, no qual o erro não consiste, como se diz vulgarmente, em atribuir uma realidade ao objeto percebido, pois seria evidentemente impossível perceber qualquer coisa que não existisse de modo algum,, mas em atribuir-lhe um modo de realidade diverso daquele que é realmente o seu; trata-se em suma de uma confusão entre a ordem da manifestação sutil e a da manifestação corpórea.

[63] Leibnitz definiu a percepção como “a expressão da multiplicidade na unidade” (*multorum in uno expressio*), o que é justo, mas com a condição de fazer as reservas que já indicamos sobre a unidade que se deve atribuir à “substância individual” (cf. *O Simbolismo da Cruz*, cap. III).

[64] Por esta restrição, não pretendemos negar a exterioridade dos objetos sensíveis, que é uma consequência de sua espacialidade; queremos apenas indicar que não fazemos intervir aqui a questão do grau de realidade que é preciso assinalar a esta exterioridade.

[65] Aludimos aqui, notadamente, à distinção do “espírito” e da “matéria”, tal como a coloca, depois de Descartes, toda a filosofia ocidental, que chegou a pretender colocar toda a realidade, seja nos dois termos desta distinção, seja apenas em um ou outro desses termos, acima dos quais ela é incapaz de se elevar (Ver *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*,^a 2 parte, cap. VIII).

VII. AS POSSIBILIDADES DA CONSCIÊNCIA INDIVIDUAL

O que dissemos do estado de sonho nos leva agora a falar um pouco, de modo geral, das possibilidades que o ser humano comporta dentro dos limites da sua individualidade, e, mais particularmente, das possibilidades deste estado individual visto sob o aspecto da consciência, que constitui uma de suas características principais. Bem entendido, não é do ponto de vista psicológico que iremos nos colocar aqui, embora este ponto de vista possa ser definido precisamente pela consciência considerada como uma característica inerente a certas categorias de fenômenos que se produzem no ser humano, ou, se se preferir um modo de expressão mais figurado, como o “continente” destes mesmos fenômenos[66]. O psicólogo, de resto, não tem que se preocupar em buscar o que pode ser no fundo a natureza dessa consciência, assim como o geômetra não pesquisa a natureza do espaço, que ele aceita como um dado incontestável, considerando-o simplesmente como o continente de todas as formas que ele estuda. Em outros termos, a psicologia não tem que se ocupar senão daquilo a que podemos chamar de “consciência fenomênica”, vale dizer a consciência considerada exclusivamente em suas relações com os fenômenos, e sem se perguntar se ela é ou não a expressão de algo de outra ordem, algo que, por definição mesma, não está mais afeito ao domínio psicológico[67].

Para nós a consciência é coisa bem diferente do que para o psicólogo: ela não constitui um estado de ser específico, e tampouco é a única característica distintiva do estado individual humano; mesmo no estudo deste estado, ou mais precisamente de suas modalidades extracorpóreas, não nos é possível admitir que tudo remeta a um ponto de vista mais ou menos similar ao da psicologia. A consciência seria antes uma condição da existência em alguns estados, mas não estritamente no sentido em que falamos, por exemplo, das condições da existência corporal; poderíamos dizer, de forma mais exata, embora possa parecer estranho à primeira vista, que ela é uma “razão de ser” para os estados de que se trata, pois ela é manifestamente aquilo através de que o ser individual participa da Inteligência universal (*Buddhi* na doutrina hindu)[68]; mas, naturalmente,

é à faculdade mental individual (*manas*) que ela é inerente sob sua forma determinada (como *ahankâra*)[\[69\]](#), e, por conseguinte, em outros estados, a mesma participação do ser na Inteligência universal pode traduzir-se de modo inteiramente diferente. A consciência, da qual não pretendemos dar aqui uma definição completa, o que aliás seria pouco útil[\[70\]](#), é assim algo de específico, seja do estado humano, seja de outros estados individuais mais ou menos análogos a este; portanto, ela não é absolutamente um princípio universal, e, se entretanto ela constitui uma parte integrante e um elemento necessário da Existência universal, é exatamente com o mesmo peso que todas as condições próprias a não importa quais estados de ser, sem que ela possua a respeito o menor privilégio, assim como os estados aos quais ela se refere não possuem em relação aos outros estados[\[71\]](#).

Apesar dessas restrições essenciais, a consciência, no estado individual humano, não deixa de ser, como este próprio estado, susceptível de uma extensão indefinida; e, mesmo no homem comum, ou seja naquele que não desenvolveu especialmente suas modalidades extracorpóreas, ela estende-se efetivamente muito mais do que se supõe ordinariamente. Admite-se em geral, é verdade, que a consciência atualmente clara e distinta não é toda a consciência, que ela não passa de uma porção mais ou menos considerável sua, e que aquilo que ela deixa fora de si pode ultrapassá-la em muito, tanto em extensão quanto em complexidade; mas, se os psicólogos reconhecem a existência de uma “subconsciência” (chegando mesmo a abusar dela como um meio de explicação bastante cômodo e colocando nela tudo aquilo que eles não sabem aonde classificar dentre os fenômenos que eles estudam), eles sempre se esquecem de considerar correlativamente uma “supraconsciência[\[72\]](#)”, como se a consciência não pudesse prolongar-se para cima tanto quanto para baixo, se é que estas noções de “para cima” e “para baixo” tenham aqui algum sentido – e é provável que elas devam ter um, no mínimo, para o ponto de vista particular dos psicólogos. Notemos de resto que “subconsciência” e “supraconsciência” não passam na realidade, tanto uma como outra, de simples prolongamentos da consciência, que não nos fazem sair de seu domínio integral, e que, conseqüentemente, não podem de modo algum ser assimilados ao “inconsciente”, ou seja àquilo que está fora da consciência, mas devem ao contrário ser compreendidos dentro da noção completa da consciência individual.

Nessas condições, a consciência individual é suficiente para dar conta de tudo o que, do ponto de vista mental, se passa no domínio da individualidade, sem que seja preciso apelar para a hipótese bizarra de uma “pluralidade de consciências”, que alguns chegaram a estender no sentido de um “polipsiquismo” literal. É verdade que a “unidade do eu”, tal como vista normalmente, é também ilusória; mas, se é assim, é justamente porque a pluralidade e a complexidade existem no próprio seio da consciência, que se prolonga em modalidades das quais algumas podem ser muito longínquas e bastante obscuras, como as que constituem aquilo que se pode chamar de “consciência orgânica[73]”, e como ainda a maior parte daquelas que se manifestam no estado de sonho.

Por outro lado, a extensão indefinida da consciência torna completamente inúteis certas teorias estranhas que surgiram em nossa época, e cuja impossibilidade metafísica basta aliás para refutar plenamente. Não estamos falando aqui apenas das hipóteses mais ou menos “reencarnacionistas”, nem de todas aquelas que lhe são comparáveis, por implicarem igualmente numa limitação da Possibilidade universal, e sobre as quais já tivemos ocasião de nos explicar com todos os desenvolvimentos necessários[74]; temos mais especificamente em vista a hipótese “transformista”, que, de resto, tem hoje perdido muito da imerecida consideração que ela adquiriu durante um certo tempo[75]. Para precisar este ponto sem nos estendermos além da conta, lembraremos que a pretensa lei do “paralelismo entre a ontogenia e a filogenia”, que é um dos principais postulados do “transformismo”, supõe, antes de mais nada, que haja realmente uma “filogenia” ou “filiação da espécie”, o que não é um fato, mas uma hipótese totalmente gratuita; o único fato que pode ser constatado, é a realização de algumas formas orgânicas pelo indivíduo no decurso de seu desenvolvimento embrionário, e, a partir do momento em que ele realiza estas formas deste modo, não há mais necessidade de que ele as tenha realizado antes em supostas “existências sucessivas”, nem tampouco será necessário que a espécie à qual ele pertença as tenha realizado para ele num desenvolvimento no qual, enquanto indivíduo, ele não pode tomar nenhuma parte. De resto, pondo de parte as considerações embriológicas, a concepção dos estados múltiplos nos permite considerar todos esses estados como existindo simultaneamente num mesmo ser, e não como só podendo ser percorridos sucessivamente no decurso de uma

“descendência” que passaria, não apenas de um ser para outro, mas inclusive de uma espécie para outra[76]. A unidade da espécie é, num certo sentido, mais verdadeira e mais essencial do que a do indivíduo[77], o que opõe-se à realidade de uma tal “descendência”; ao contrário, o ser que, como indivíduo, pertence a uma espécie determinada, não deixa por isso de ser, ao mesmo tempo, independente desta espécie em seus estados extra-individuais, podendo mesmo, e sem ir tão longe, possuir ligações estabelecidas com outras espécies através de simples prolongamentos da individualidade. Por exemplo, como dissemos acima, o homem que reveste uma dada forma em sonhos, faz com que esta forma seja uma modalidade secundária de sua própria individualidade, e, por conseguinte, ele a realiza efetivamente segundo o único modo no qual esta realização lhe é possível. Existem também, deste mesmo ponto de vista, outros prolongamentos individuais de ordem muito diferente, e que apresentam um caráter mais orgânico; mas isto nos levaria muito longe, e indicamo-lo apenas de passagem[78]. De resto, no que tange a uma refutação mais completa e mais detalhada das teorias “transformistas”, esta deve ser relacionada sobretudo com o estudo da natureza da espécie e de suas condições de existência, estudo que não podemos empreender presentemente; mas o que é essencial frisar, é que a simultaneidade dos estados múltiplos basta para provar a inutilidade de tais hipóteses, que são perfeitamente insustentáveis desde que as encaramos do ponto de vista metafísico, e cujo erro de princípio carrega necessariamente a falsidade de fato.

Insistimos especialmente na simultaneidade dos estados de ser, pois, mesmo para as modificações individuais que se realizam em modo sucessivo na ordem da manifestação, se não fossem concebidas como simultâneas em princípio, sua existência não poderia ser senão puramente ilusória. Não apenas o “fluir das formas” no manifestado, desde que conservemos seu caráter relativo, é plenamente compatível com a “permanente atualidade” de todas as coisas no não-manifestado, como também, se não houvesse nenhum princípio de mudança, a própria mudança, como já explicamos em outras ocasiões, seria desprovida de qualquer tipo de realidade.

NOTAS:

[66] A relação entre o continente e o conteúdo, tomada em seu sentido literal, é uma relação espacial; mas aqui ela deve ser entendida em modo figurado, pois aquilo de que se trata não possui extensão nem está localizado no espaço.

[67] Resulta daí que a psicologia, seja o que for que pretendam alguns, tem exatamente o mesmo caráter de relatividade que qualquer outra ciência particular e contingente, e que ela não tem tampouco relações com a metafísica; não se deve esquecer que ela é uma ciência moderna e “profana”, sem ligação com qualquer conhecimento tradicional.

[68] Ver *O Homem e seu devir segundo o Vêdânta*, cap. VII.

[69] *Ibid.*, cap. VIII.

[70] Acontece, de fato, que, para coisas das quais cada um tem por si mesmo uma noção suficientemente clara, como é o caso, a definição acaba se tornando mais complexa e obscura do que a coisa em si.

[71] Sobre esta equivalência de todos os estados do ponto de vista do ser total, ver *O Simbolismo da Cruz*, cap. XXVII.

[72] Alguns psicólogos empregam este termo de “supraconsciência”, mas eles não entendem por isto nada além da consciência normal clara e distinta, por oposição à “subconsciência”; nestas condições, trata-se de um neologismo perfeitamente inútil. Ao contrário, o que entendemos aqui por “supraconsciência” é verdadeiramente o simétrico da “subconsciência”, em relação à consciência comum, e assim este termo não faz duplo emprego com nenhum outro.

[73] Ver *O Homem e seu devir segundo o Vêdânta*, cap. XVIII.

[74] *O Erro Espírita*, 2^a parte, cap. VI; cf. *O Simbolismo da Cruz*, cap. XV.

[75] O sucesso desta teoria foi aliás devido em boa parte a razões que nada tem de “científicas”, mas que provém diretamente de seu caráter antitradicional; pelas mesmas razões, podemos prever que, mesmo depois que nenhum biólogo sério acredite mais nela, ela ainda sobreviverá por muito tempo nos manuais escolares e nas obras de vulgarização.

[76] Deve ficar bem entendido que a impossibilidade de mudança de espécie não se plica senão às espécies verdadeiras, que nem sempre coincidem com o que é designado como tal nas classificações dos zoólogos e dos botânicos, pois este podem tomar por espécies diferentes o que não passa de raças ou variedades de uma mesma espécie.

[77] Esta afirmação pode parecer muito paradoxal à primeira vista, mas ela se justifica quando consideramos o caso dos vegetais ou de alguns animais ditos inferiores, tais como os pólipos e os vermes, quando é quase impossível reconhecer se estamos na presença de um ou de muitos indivíduos e determinar em que medida estes indivíduos são realmente distintos uns dos outros, enquanto que os limites da espécie, ao contrário, aparecem sempre claramente.

[78] Cf. *O Erro Espírita*, 2^a parte, cap. VIII.

VIII. O MENTAL, ELEMENTO CARACTERÍSTICO DA INDIVIDUALIDADE HUMANA

Dissemos que a consciência, entendida em seu sentido mais geral, não é algo que possa ser visto como rigorosamente próprio do ser humano enquanto tal, como susceptível de caracterizá-lo à exclusão de todos os outros seres; e existem com efeito, mesmo no domínio da manifestação corporal (que não representa mais do que uma porção restrita do grau de Existência em que se situa o ser humano), e desta parte da manifestação corporal que nos rodeia imediatamente e que constitui a existência terrestre, uma multitude de seres que não pertencem à espécie humana, mas que entretanto apresentam muita similaridade com esta, sob muitos aspectos, para que não nos seja permitido supô-los desprovidos de consciência, mesmo tomada simplesmente no sentido psicológico vulgar. Este é, em maior ou menor grau, o caso de todas as espécies animais, que aliás testemunham manifestamente a posse de uma consciência; é preciso toda a cegueira que pode causar o espírito de sistema para criar uma teoria tão contrária às evidências como a teoria cartesiana dos “animais-máquina”. Talvez seja preciso ir ainda além, e, para os outros reinos orgânicos, senão para todos os seres do mundo corporal, considerar a possibilidade de outras formas de consciência, que aparece como estando ligada especificamente à condição vital; mas isto não importa no momento para aquilo que nos propomos estabelecer.

No entanto, existe certamente uma forma da consciência, dentre todas aquelas de que ela pode revestir-se, que é propriamente humana, e esta forma determinada (*ahankâra* ou “consciência do eu”) é aquela que é inerente à faculdade que nós chamamos de “mental”, ou seja precisamente a este “sentido interno” que é designado em sânscrito pelo nome de *manas*, e que constitui verdadeiramente a característica da individualidade humana[79]. Esta faculdade é algo realmente específico, que, como já explicamos em outras ocasiões, deve ser cuidadosamente distinguida do intelecto puro, pois este, ao contrário, em razão de sua universalidade, deve ser visto como existente em todos os seres e em todos os estados, quaisquer que possam ser as modalidades através das quais sua existência

será manifestada; e não se deve ver no “mental” outra coisa do que aquilo que ele é verdadeiramente, ou seja, para empregar a linguagem dos lógicos, uma “diferença específica” pura e simples, sem que sua posse possa acarretar por si só, para o homem, nenhuma superioridade sobre os outros seres. De fato, não pode ser questão de superioridade ou de inferioridade, para um ser considerado em relação aos outros, senão naquilo que há de comum entre eles e que implica uma diferença, não de natureza, mas apenas de grau, enquanto que o “mental” é precisamente o que existe de específico no homem, aquilo que ele não tem em comum com os demais seres não-humanos, portanto aquilo em relação a que ele não pode de modo algum ser comparado a estes. O ser humano poderá sem dúvida, numa certa medida, ser visto como superior ou inferior a outros seres em tal ou tal ponto (superioridade ou inferioridade totalmente relativas, bem entendido); mas a consideração do “mental”, a partir do momento em que ele se apresenta como uma “diferença” na definição do ser humano, não poderá jamais fornecer nenhum termo de comparação.

Para exprimir ainda a coisa em outros termos, podemos retomar simplesmente a definição aristotélica e escolástica do homem como “animal racional”: se o definimos assim, e se ao mesmo tempo vemos a razão, ou melhor a “racionalidade”, como sendo propriamente o que os lógicos da idade média chamavam *differentia animalis*, é evidente que a presença desta não pode constituir mais do que um simples caráter distintivo. De fato, esta diferença só se aplica dentro do gênero animal, para caracterizar a espécie humana distinguindo-a essencialmente de todas as outras espécies do mesmo gênero; mas ela não se aplica aos seres que não pertençam a este gênero, de sorte que tais seres (como os anjos por exemplo) não podem de modo algum ser chamados de “racionais”, e esta distinção sinaliza apenas que sua natureza é diferente da do homem, sem implicar para eles nenhuma inferioridade em relação a este[80]. Por outro lado, deve ficar bem entendido que a definição que fornecemos não se aplica ao homem senão enquanto ser individual, pois é somente como tal que ele pode ser visto como pertencente ao gênero animal[81]; e é de fato como ser individual que o homem é caracterizado pela razão, ou melhor pelo “mental”, fazendo caber neste termo mais amplo a razão propriamente dita, que é um dos seus aspectos, e sem dúvida o principal.

Quando dizemos, falando do “mental”, ou da razão, ou, o que é quase o mesmo, do pensamento em seu modo humano, que se trata de faculdades individuais, é preciso entender por isto, não as faculdades que seriam próprias a um indivíduo à exclusão dos demais, ou que seriam radical e essencialmente diferentes em cada indivíduo (o que seria aliás a mesma coisa no fundo, pois não se poderia dizer então serem as mesmas faculdades, de modo que tratar-se-ia apenas de uma assimilação puramente verbal), mas de faculdades que pertencem aos indivíduos enquanto tais, e que não teriam mais nenhuma razão de ser se quiséssemos considerá-las fora de um dado estado individual e das considerações específicas que definem a existência deste estado. É neste sentido que a razão, por exemplo, é propriamente uma faculdade individual humana, pois, se é verdade que ela é no fundo, em sua essência, comum a todos os homens (sem o que ela não poderia evidentemente servir para definir a natureza humana), e que ela não difere de um indivíduo para outro senão em sua aplicação e em suas modalidades secundárias, ela não deixa de pertencer aos homens enquanto indivíduos, e somente enquanto indivíduos, pois ela é justamente característica da individualidade humana; e é preciso tomar cuidado para lembrar-se que é apenas por uma transposição puramente analógica que se pode legitimamente considerar de algum modo sua correspondência no universal. Portanto, e insistimos nisto para afastar toda confusão possível (confusão que as concepções “racionalistas” do Ocidente moderno tornam muito mais fácil), se tomamos o termo “razão” ao mesmo tempo num sentido universal e num sentido individual, devemos sempre ter o cuidado de frisar que este duplo emprego de um mesmo termo (que de resto seria, com todo rigor, preferível evitar) não passa da indicação de uma simples analogia, que exprime a refração de um princípio universal (que não é outra coisa do que *Buddhi*) na ordem mental humana[82]. É apenas em virtude desta analogia, que não é de modo algum uma identificação, que podemos num certo sentido, e com a reserva precedente, chamar também de “razão” àquilo que, no universal, corresponde, por uma transposição conveniente, à razão humana, ou, em outros termos, aquilo de que esta é a expressão, como tradução e manifestação, em modo individualizado[83]. De resto, os princípios fundamentais do conhecimento, mesmo quando vistos como a expressão de uma certa “razão universal”, entendida no sentido

do *Logos* platônico e alexandrino, nem por isso deixam de ultrapassar, além de toda medida assinalável, o domínio particular da razão individual, que é exclusivamente uma faculdade de conhecimento distintivo e discursivo[84], e à qual eles se impõem como dados de ordem transcendente que condicionam necessariamente toda atividade mental. Isto é evidente, de resto, a partir do momento em que lembramos que estes princípios não pressupõem nenhuma existência particular, mas são ao contrário pressupostos logicamente como premissas, no mínimo implícitas, de toda afirmação verdadeira de ordem contingente. Podemos mesmo dizer que, em razão de sua universalidade, estes princípios, que dominam toda lógica possível, têm ao mesmo tempo, ou melhor antes de tudo, um alcance que se estende pra além do domínio da lógica, pois esta, ao menos na sua acepção habitual e filosófica[85], não é nem pode ser mais do que uma aplicação, por sinal mais ou menos consciente, de princípios universais às condições específicas do entendimento humano individualizado[86].

Estas poucas explicações, embora distanciando-se um pouco do objeto principal de nosso estudo, nos pareceram necessárias para fazer compreender em que sentido dizemos que o “mental” é uma faculdade ou uma propriedade do indivíduo enquanto tal, e que esta propriedade representa o elemento essencialmente característico do estado humano. É por isso que, aliás, quando nos ocorre falar em “faculdades”, damos a este termo uma acepção bastante vaga e indeterminada; ele é assim susceptível de uma aplicação mais geral, em casos nos quais não haveria nenhuma vantagem em substituí-lo por outro termo mais específico por ser mais claramente definido.

Quanto à distinção essencial do “mental” para com o intelecto puro, lembraremos apenas o seguinte: o intelecto, na passagem do universal para o individual, produz a consciência, mas esta, por ser de ordem individual, não é absolutamente idêntica ao próprio princípio intelectual, embora proceda dele imediatamente como resultado da intersecção deste princípio com o domínio específico de certas condições de existência, pelas quais se define a individualidade considerada[87]. Por outro lado, é à faculdade mental, unida diretamente à consciência, que pertence propriamente o pensamento individual, que é de ordem formal (onde, segundo o que foi dito, compreendemos a razão, assim como a memória e a imaginação), e

que não é absolutamente inerente ao intelecto transcendente (Buddhi), cujos atributos são essencialmente informais[88]. Isto mostra claramente até que ponto esta faculdade mental é na realidade algo de restrito e especializado, mesmo sendo susceptível de desenvolver possibilidades indefinidas; ela é portanto ao mesmo tempo muito menos e muito mais do que gostariam as concepções demasiado simplificadas, diríamos mesmo “simplistas”, que circulam entre os psicólogos ocidentais[89].

NOTAS:

[79] Ver *O Homem e seu dever segundo o Vêdânta*, cap. VIII. Empregamos o termo “mental” de preferência a qualquer outro, porque sua raiz é a mesma do sânscrito *manas*, que se reencontra no latim *mens*, no inglês *mind*, etc.; de resto, as numerosas aproximações linguísticas possíveis em torno desta raiz *MAN* ou *MEN*, e os diversos significados das palavras que ela forma mostram que se trata de um elemento que é visto como essencialmente característico do ser humano, pois sua designação serve muitas vezes para nomear a ele próprio, o que implica que este ser é suficientemente definido pela presença do elemento em questão (cf. *ibid.*, cap. I).

[80] Veremos mais adiante que os estados “angélicos” são propriamente os estados supra-individuais da manifestação, ou seja aqueles que pertencem ao domínio da manifestação informal.

[81] Lembramos que a espécie é essencialmente da ordem da manifestação individual, que ela é estritamente imanente a um certo grau definido da Existência universal, e que, por consequência, o ser só está ligado a ela no estado correspondente a este grau.

[82] Na ordem cósmica, a refração correspondente do mesmo princípio tem sua expressão no *Manu* da tradição hindu (ver *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 3^a parte, cap. V e *O Homem e seu dever segundo o Vêdânta*, cap. IV).

[83] Segundo os filósofos escolásticos, uma transposição deste gênero deve ser efetuada toda vez que se passa dos atributos dos seres criados para os atributos divinos, de tal modo que é apenas analogicamente que os mesmos termos podem ser aplicados a uns e outros, e simplesmente para indicar que está em Deus o princípio de todas as qualidades que se encontram no homem ou em qualquer outro ser, com a condição, bem entendido, que se trate de qualidades realmente positivas, e não daquelas que, por serem o resultado de uma privação ou de uma limitação, não tem mais do que uma existência puramente negativa quaisquer que possam ser as aparências, e são assim desprovidas de princípio.

[84] O conhecimento discursivo, opondo-se ao conhecimento intuitivo, é no fundo sinônimo de conhecimento indireto e mediato; trata-se assim de um conhecimento inteiramente relativo, e de certo modo por reflexo ou por participação; em razão de seu caráter de exterioridade, que deixa subsistir a dualidade entre sujeito e objeto, ele não poderia encontrar em si mesmo a garantia de sua veracidade, mas ele deve recebê-la de princípios que o ultrapassem e que são da ordem do conhecimento intuitivo, vale dizer puramente intelectual.

[85] Fazemos esta restrição porque a lógica, nas civilizações orientais como as da Índia e da China, apresenta um caráter diferente, que faz dela um “ponto de vista” (*darshana*) da doutrina

total e uma verdadeira “ciência tradicional” (ver *Introduction générale à l’étude des doctrines hindoues*, 3^a parte, cap. IX).

[86] Cf. *O Simbolismo da Cruz*, cap. XVII.

[87] Esta intersecção é, segundo o que já expusemos, a do “Raio Celeste” com seu plano de reflexão (*ibid.*, Caps. XXIV).

[88] Ver *O Homem e seu devir segundo o Vêdânta*, caps. VII e VIII)

[89] É o que já indicamos mais acima a respeito das possibilidades do “eu” e de seu lugar no ser total.

IX. A HIERARQUIA DAS FACULDADES INDIVIDUAIS

A distinção profunda do intelecto e do mental consiste essencialmente, como dissemos, em que o primeiro é de ordem universal, enquanto que o segundo é de ordem puramente individual; por conseguinte, eles não podem aplicar-se nem ao mesmo domínio nem aos mesmos objetos, e é preciso inclusive, a este respeito, distinguir também a ideia informal do pensamento formal, que não passa de uma expressão mental sua, vale dizer sua tradução em modo individual. A atividade do ser, nestas duas ordens diversas que são a intelectual e a mental, pode, mesmo exercendo-se de forma simultânea, chegar a dissociar-se a ponto de torná-las completamente independentes uma da outra quanto às suas manifestações respectivas; mas não podemos mais do que assinalar isto de passagem sem insistir no assunto, cujo desenvolvimento nos levaria inevitavelmente a deixar o ponto de vista estritamente teórico em que pretendemos permanecer para o momento.

Por outro lado, o princípio psíquico que caracteriza a individualidade humana é de natureza dupla: além do elemento mental propriamente dito, ele compreende igualmente o elemento sentimental ou emotivo, que, evidentemente, pertence também ao domínio da consciência individual, mas que está ainda mais afastado do intelecto, e ao mesmo tempo mais estreitamente dependente das condições orgânicas, portanto mais próximo do mundo corporal ou sensível. Esta nova distinção, embora estabelecida no interior daquilo que é propriamente individual, sendo por conseguinte menos fundamental do que a precedente, é no entanto mais profunda do que se poderia crer à primeira vista; e muitos erros e enganos da filosofia moderna ocidental, particularmente sob sua forma psicológica[90], provêm de que, apesar das aparências, ela é ainda mais ignorada do que a distinção entre o intelecto e a mente, ou que no mínimo sua real dimensão é desconsiderada. Ademais, a distinção, e poderíamos mesmo dizer a

separação destas faculdades, mostra que existe uma multiplicidade de estados, ou mais exatamente de modalidades, dentro do próprio indivíduo, embora este, em seu conjunto, não constitua mais do que um único estado do ser total; a analogia da parte com o todo se reencontra aqui como em toda parte[91]. Podemos assim falar de uma hierarquia dos estados do ser total; apenas, as faculdades do indivíduo, se são indefinidas em sua extensão possível, são em número definido, e o simples fato de as subdividirmos mais ou menos, por uma dissociação levada mais ou menos longe, não lhes acrescenta evidentemente nenhuma nova potencialidade, enquanto que, como já dissemos, os estados do ser são verdadeiramente em multitude indefinida, e isto por sua própria natureza, que é (para os estados manifestados) a de corresponder a todos os graus da Existência universal. Podemos dizer que, na ordem individual, a distinção não se opera senão por divisão, e que, na ordem extra-individual, ela opera-se ao contrário por multiplicação; aqui, como em todos os casos, a analogia aplica-se em sentido inverso[92].

Não temos a intenção de entrar aqui no estudo particular e detalhado das diferentes faculdades individuais e de suas funções ou atribuições respectivas; este estudo teria forçosamente um caráter mais psicológico, ao menos na medida em que se permaneça na teoria destas faculdades, as quais basta aliás nomear para que seus objetos próprios fiquem claramente definidos por isso mesmo, com a condição, bem entendido, de ficar nas generalidades, que é o que nos importa atualmente. Como as análises mais ou menos sutis não são do território da metafísica, sendo de resto tanto mais vãs quanto mais sutis, nós as deixamos aos filósofos que se comprazem com elas; por outro lado, nossa intenção presente não é a de tratar completamente a questão da constituição do ser humano, que já expusemos em outra obra[93], o que nos dispensa de maiores desenvolvimentos sobre estes pontos de importância secundária em relação ao tema que nos ocupa presentemente.

Em suma, se julgamos a propósito dizer algumas palavras sobre a hierarquia das faculdades individuais, é apenas porque isto nos permite fazer uma ideia melhor do que podem vir a ser os estados múltiplos, fornecendo uma espécie de imagem reduzida deles, compreendida dentro dos limites da possibilidade individual humana. Esta imagem não pode ser exata, na sua medida, a não ser que se leve em conta as reservas que

formulamos no que diz respeito à aplicação da analogia; por outro lado, como ela será tanto melhor quanto menos restrita for, convém acrescentar, juntamente com a noção geral da hierarquia das faculdades, a consideração dos diversos prolongamentos da individualidade de que tivemos ocasião de falar precedentemente. De resto, estes prolongamentos, que são de diferentes ordens, podem entrar igualmente nas subdivisões da hierarquia geral; existem mesmo alguns que, por serem de certo modo de natureza orgânica, ligam-se simplesmente à ordem corporal, mas com a condição de vermos até nesta ordem algo de psíquico num certo grau, por estar esta manifestação corpórea como que envolvida e ao mesmo tempo penetrada pela manifestação sutil, na qual ela tem seu princípio imediato. Não cabe, na verdade, separar a ordem corporal das outras ordens individuais (ou seja das outras modalidades pertencentes ao mesmo estado individual visto na integralidade de sua extensão) mais profundamente do que estas devem ser separadas entre si, porque todas se situam no mesmo nível no conjunto da Existência universal, e por conseguinte na totalidade dos estados do ser; mas, enquanto que as outras distinções foram negligenciadas e esquecidas, esta tomou uma importância exagerada em razão do dualismo “espírito-matéria” cuja concepção prevaleceu, por causas variadas, nas tendências filosóficas de todo o Ocidente moderno[94].

NOTAS:

[90] Empregamos aqui esta expressão propositadamente, porque alguns, ao invés de colocar a psicologia em seu lugar legítimo de ciência especializada, pretendem fazer dela o ponto de partida e o fundamento de toda uma pseudo-metafísica, que, bem entendido, não tem valor algum.

[91] Ver *O Simbolismo da Cruz*, caps. II e III.

[92] Ver *ibid.*, caps. II e XXIX.

[93] *O Homem e seu devir segundo o Vêdânta*.

[94] Ver *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 2^a parte, cap. VIII e *O Homem e seu devir segundo o Vêdânta*, cap. V. Como já indicamos, devemos remontar até Descartes para chegarmos à origem e à responsabilidade pelo dualismo, embora devamos reconhecer que suas concepções deveram seu sucesso ao fato de serem a expressão sistematizada de tendências pré-existentes, as mesmas que viriam depois a caracterizar o espírito moderno (cf. *La Crise du Monde moderne*, cap. V

PARTE 2

X. OS CONFINS DO INDEFINIDO

Embora tenhamos falado de uma hierarquia das faculdades individuais, convém nunca perder de vista que elas estão todas compreendidas na extensão de um único e mesmo estado do ser total, ou seja no plano horizontal da representação geométrica do ser, tal como expusemos em nosso estudo anterior (*), enquanto que a hierarquia dos diferentes estados é marcada por sua superposição segundo a direção do eixo vertical da mesma representação. A primeira destas duas hierarquias não ocupa portanto, propriamente falando, nenhum lugar na segunda, pois seu conjunto reduz-se aí a um único ponto (o ponto de encontro do eixo vertical com o plano correspondente ao estado considerado); em outros termos, a diferença das modalidades individuais, por se referirem apenas ao sentido da “amplidão”, é rigorosamente nula segundo o sentido da “exaltação” (1).

Não se deve esquecer, por outro lado, que a “amplidão”, no desabrochar integral do ser, é tão indefinida quanto a “exaltação”; e é isto que nos permite falar da indefinidade das possibilidades de cada estado, mas, bem entendido, sem que esta indefinidade deva ser interpretada como supondo alguma ausência de limites. Já nos explicamos suficientemente a respeito quando estabelecemos a distinção entre o Infinito e o Indefinido, mas podemos fazer intervir aqui uma representação geométrica de que ainda não falamos: num plano horizontal qualquer, os confins do indefinido são marcados pelo círculo-limite ao qual alguns matemáticos deram o nome, por sinal absurdo, de “reta do infinito” (2), e o círculo não se fecha em nenhum de seus pontos sendo um grande círculo (seção por um plano diametral) do esferóide indefinido cujo desdobramento abarca a integralidade da extensão, representando a totalidade do ser (3). Se agora considerarmos, em seu plano, as modificações individuais partes de um ciclo qualquer exterior ao centro (ou seja sem identificação com este

segundo o raio centrípeto) e propagando-se indefinidamente em modo vibratório, sua chegada ao círculo-limite (segundo o raio centrífugo) corresponderá à sua máxima dispersão, mas, ao mesmo tempo, será o ponto de detenção de seu movimento centrífugo. Este movimento, indefinido em todos os sentidos, representará a multiplicidade dos pontos de vista parciais, fora da unidade do ponto de vista central, de onde entretanto eles procederam todos como os raios emanados do centro comum, e que constituirá assim sua unidade essencial e fundamental, mas não atualmente realizada em relação à sua via de exteriorização gradual, contingente e multiforme, na indefinitude da manifestação.

Falamos aqui de exteriorização colocando-nos do ponto de vista da própria manifestação; mas não devemos esquecer que toda exteriorização é, como tal, essencialmente ilusória, porque, como já dissemos, a multiplicidade, que está contida na unidade sem que esta seja afetada, jamais pode sair dela realmente, o que implicaria uma “alteração” (no sentido etimológico) em contradição com a imutabilidade principal (4). Os pontos de vista parciais, em multitude indefinida, que são todas as modalidades de um ser em cada um de seus estados, não passam em suma de aspectos fragmentários do ponto de vista central (fragmentação também ilusória, sendo este ponto de vista central essencialmente indivisível na realidade, pelo fato de que a unidade não tem partes), e sua “reintegração” na unidade deste ponto de vista central e principal é propriamente uma “integração” no sentido matemático do termo: ela não poderia extrair senão os elementos que, num dado momento, tivessem sido verdadeiramente isolados de sua soma, ou que tivessem sido assim considerados de outro modo que não por uma simples abstração. É verdade que esta abstração nem sempre é efetuada conscientemente, porque ela é uma consequência necessária da restrição das faculdades individuais sob tal ou tal de suas modalidades específicas, modalidades que só podem ser realizadas pelo ser que se coloca em um ou outro destes pontos de vista parciais de que tratamos.

Estas poucas observações podem ajudar a fazer compreender como se deve considerar os confins do indefinido, e como sua realização é um fator importante na unificação efetiva do ser (5). É preciso aliás reconhecer que sua concepção, mesmo simplesmente teórica, não é isenta de dificuldades, e é normal que seja assim, pois o indefinido é precisamente aquilo cujos

limites foram recuados até os perdermos de vista, ou seja até que eles escapem ao alcance de nossas faculdades, ao menos no seu exercício normal; mas, sendo estas faculdades também susceptíveis de uma extensão indefinida, não é em virtude de sua natureza própria que o indefinido as ultrapassa, mas apenas em virtude de uma limitação de fato devida ao grau de desenvolvimento existente na maior parte do seres humanos, de modo que não existe nesta concepção nenhuma impossibilidade, assim como tampouco ela nos faz sair da ordem das possibilidades individuais.

Seja como for, para fornecer a este respeito maiores detalhes, seria preciso considerar mais particularmente, a título de exemplo, as condições específicas de um determinado estado de existência, ou, para falarmos mais rigorosamente, de uma dada modalidade definida, tal como a que constitui a existência corporal, coisa que não podemos fazer dentro dos limites desta exposição; sobre esta questão, remeteremos, como já fizemos outras vezes, ao estudo que nos propomos a consagrar inteiramente a respeito das condições da existência corporal.

NOTAS:

(*) *O Simbolismo da Cruz*

1. Sobre o significado destes termos emprestados ao esoterismo islâmico, ver *O Simbolismo da Cruz*, cap. III.
2. Esta denominação deriva do fato de que um círculo cujo raio cresce indefinidamente tem como limite uma reta; e, em geometria analítica, a equação do círculo-limite em questão, e que é o lugar de todos os pontos do plano indefinidamente distantes do centro (origem das coordenadas), reduz-se efetivamente a uma equação do primeiro grau, como a de uma reta.
3. Ver *O Simbolismo da Cruz*, Cap. XX.
4. Sobre a distinção do “interior” e do “exterior” e os limites dentro dos quais ela é válida, ver *ibid.*, cap. XXIX.
5. Isto deve ser relacionado ao que já dissemos, que é na plenitude da expansão que se obtém a perfeita homogeneidade, assim como, inversamente, a extrema distinção não é realizável senão na extrema universalidade (*ibid.*, cap. XX).

XI. PRINCÍPIOS DE DISTINÇÃO ENTRE OS ESTADOS DE SER

Até aqui, no que concerne mais especificamente ao ser humano, consideramos sobretudo a extensão da possibilidade individual, a única que de resto constitui o estado propriamente humano; mas o ser que possui este estado possui também, ao menos virtualmente, todos os outros estados, sem os quais não se poderia tratar do ser total. Se considerarmos todos estes estados em suas relações com o estado individual humano, podemos classificá-los em “pré-humanos” e “pós-humanos”, mas sem que o emprego destes termos deva absolutamente sugerir a ideia de uma sucessão temporal; aqui só se pode falar de “antes” e “depois” de modo simbólico (1), e trata-se de uma ordem de consequência puramente lógica, ou melhor lógica e ontológica, nos diversos ciclos de desenvolvimento do ser, pois, metafisicamente (ou seja do ponto de vista principal), todos estes ciclos são essencialmente simultâneos, e não podem se tornar sucessivos senão acidentalmente de certo modo, tendo em vista certas condições específicas de manifestação. Insistimos mais uma vez sobre este ponto, que a condição temporal, por mais generalizada que se possa supor sua concepção, só é aplicável a alguns ciclos e a alguns estados particulares, como o estado humano, ou mesmo a algumas modalidades destes estados, como a modalidade corporal (certos prolongamentos da individualidade humana podem escapar ao tempo, sem por isso sair da ordem das possibilidades individuais), e que ela não pode de modo algum intervir na totalização do ser (2). O mesmo acontece aliás para a condição espacial ou para não importa qual outra das condições às quais estamos atualmente submetidos enquanto seres individuais, assim como para aquelas às quais estão também submetidos todos os demais estados de manifestação compreendidos na integralidade do domínio da Existência universal.

Certamente é legítimo estabelecer, como indicamos, uma distinção no conjunto dos estados do seres reportando-os ao estado humano, quer os chamemos logicamente anteriores ou posteriores, ou ainda superiores ou inferiores a este, e mostramos desde o início as razões que justificam esta distinção; mas, a bem dizer, este não passa de um ponto de vista particular, e o fato de que ele é presentemente o nosso não deve iludir-nos a respeito; assim, em todos os casos em que não seja indispensável colocarmo-nos deste ponto de vista, será melhor recorrer a um princípio de distinção que seja de ordem mais geral e que apresente um caráter mais fundamental, sem esquecer jamais, de resto, que toda distinção é

forçosamente algo contingente. A distinção mais primordial de todas, e a que é mais susceptível da aplicação mais universal, é a dos estados de manifestação e dos estados de não-manifestação, que desde o começo do presente estudo colocamos antes de todas as outras, por ser ela de importância capital para todo o conjunto da teoria dos estados múltiplos. Entretanto, pode acontecer às vezes considerarmos uma distinção de alcance mais restrito, como a que podemos estabelecer, por exemplo, ao nos referirmos não mais à manifestação universal em sua integralidade, mas simplesmente a alguma das condições gerais ou específicas de existência que nos são conhecidas: dividiremos então os estados do ser em duas categorias, segundo sejam ou não submetidos à condição em questão, e, em todos os casos, os estados de não-manifestação, por serem incondicionados, entrarão necessariamente na segunda destas categorias, aquela cuja determinação for puramente negativa. Aqui, teremos então, de uma parte, os estados compreendidos no interior de um domínio determinado, seja ele mais ou menos extenso, e de outra, todo o resto, ou seja todos os estados que estiverem fora deste mesmo domínio; existe, por conseguinte, uma certa assimetria e como que uma desproporção entre estas duas categorias, das quais apenas a primeira é realmente delimitada, e isto qualquer que seja o elemento característico que sirva para determiná-las (3). Para termos uma representação geométrica disto, podemos, dada uma curva qualquer traçada sobre um plano, considerar esta curva como dividindo o plano inteiro em duas regiões: uma situada no interior da curva, que a envolve e delimita, e outra estendendo-se a tudo o que é exterior à mesma curva; a primeira das duas regiões é definida, enquanto que a segunda é indefinida. As mesmas considerações aplicam-se a uma superfície fechada na extensão tridimensional, que tomamos para simbolizar a totalidade do ser; mas convém frisar que, também neste caso, uma região é estritamente definida (ainda que compreenda sempre uma indefinidade de pontos) uma vez que a superfície é fechada, enquanto que, na divisão dos estados do ser, a categoria que é susceptível de uma determinação positiva, portanto de uma delimitação efetiva, não deixará de comportar, por restrita que a suponhamos em relação ao conjunto, possibilidades de desenvolvimento indefinido. Para evitar esta imperfeição da representação geométrica, basta levantar a restrição que nos impomos ao considerarmos uma superfície fechada, à exclusão de uma

superfície não fechada: indo aos confins do indefinido, com efeito, uma linha ou uma superfície, qualquer que seja, é sempre redutível a uma curva ou uma superfície fechada (4), de modo que podemos dizer que ela divide o plano ou a extensão em duas regiões, que podem ambas ser indefinidas em extensão, e das quais no entanto apenas uma, como precedentemente, é condicionada por uma determinação positiva resultando das propriedades da curva ou da superfície considerada.

No caso em que se estabelece uma distinção reportando o conjunto dos estados a um dentre eles, seja o estado humano ou qualquer outro, o princípio determinante é de natureza diferente daquele que acabamos de indicar, pois não se pode relacioná-lo simplesmente à afirmação ou à negação de uma certa condição (5). Em termos geométricos, será preciso agora considerar a extensão como dividida em dois pelo plano que representa o estado tomado como base ou como termo de comparação; aquilo que está situado de um lado ou de outro do que consideramos, e que apresenta então uma espécie de simetria ou de equivalência que não havia no caso precedente. Esta distinção é a que já expusemos, sob sua forma mais geral, a propósito da teoria hindu das três gunas (6): o plano que serve de base é indeterminado em princípio, e ele pode ser aquele que representa um estado incondicionado qualquer, de sorte que é apenas secundariamente que o determinamos como representando o estado humano, quando pretendemos nos colocarmos do ponto de vista deste estado em particular.

Por outro lado, pode ser vantajoso, particularmente para facilitar as aplicações corretas da analogia, estender esta última representação a todos os casos, mesmo àqueles aos quais ela parece não convir diretamente conforme às considerações precedentes. Para obtermos este resultado, basta evidentemente representar como um plano de base aquilo pelo que se determina a distinção que se quer estabelecer, qualquer que seja seu princípio: a parte da extensão que situa-se abaixo do plano poderá representar o que está submetido à condição considerada, e a que fica acima representará o que não está submetido àquela mesma determinação. O único inconveniente de uma tal representação é que as duas regiões da extensão parecem ser igualmente indefinidas, e do mesmo modo; mas podemos destruir esta simetria vendo o plano de separação como o limite de uma esfera cujo centro está indefinidamente distanciado segundo a

direção descendente, o que nos conduz na realidade ao primeiro modo de representação, pois este não passa de um caso particular desta redução a uma superfície fechada a que aludimos há pouco. Em suma, basta lembrar qual a aparência de simetria, em tal caso, não se deve mais do que a uma certa imperfeição do símbolo empregado; e, de resto, pode-se sempre passar de uma representação a outra quando houver maior comodidade ou vantagens de outra ordem, pois, em razão mesmo desta imperfeição inevitável pela própria natureza das coisas, uma única representação é normalmente insuficiente para responder integralmente (ao menos sem outra reserva do que a do inexprimível) uma concepção do tipo de que se trata aqui.

Embora, de um modo ou de outro, dividamos os estados do ser em duas categorias, é claro que não existe aí nenhum tipo de dualismo, pois esta divisão se faz através de um princípio único, tal como uma dada condição de existência, e assim não há senão uma determinação que é vista a um tempo positiva e negativamente. De resto, para rejeitarmos toda suspeita de dualismo, por injustificada que seja, basta observar que todas estas distinções, longe de serem irreduzíveis, só existem do ponto de vista relativo aonde elas foram estabelecidas, e que elas só adquirem esta existência contingente (a única de que são susceptíveis), na medida em que atribuímos a elas nossa concepção. O ponto de vista da manifestação inteira, embora evidentemente mais universal do que os outros, é ainda relativo como eles, pois a própria manifestação é puramente contingente; isto aplica-se então mesmo à distinção que consideramos como a mais fundamental e a mais próxima da ordem primordial, a dos estados de manifestação e dos estados de não-manifestação, como já indicamos ao falarmos do Ser e do Não-Ser.

NOTAS:

1. Cf. *O Homem e seu dever segundo o Vêdânta*, cap. XVII. Este simbolismo temporal é por sinal constantemente empregado na teoria dos ciclos, seja ela aplicada ao conjunto dos seres ou a cada um deles em particular; os ciclos cósmicos não são outra coisa que os estados ou graus da Existência universal, ou suas modalidades secundárias quando se trata de ciclos subordinados e mais restritos, que de resto apresentam fases correspondentes às dos ciclos mais amplos nos quais elas se integram, em virtude desta analogia entre a parte e o todo de que já falamos.

2. Isto é verdadeiro, não apenas para o tempo, mas também para a “duração” vista, segundo algumas concepções, como compreendendo, além do tempo, todos os outros modos possíveis de sucessão, ou seja todas as condições que, em outros estados de existência, possam corresponder analogamente àquilo que é o tempo no estado humano (ver *O Simbolismo da Cruz*, cap. XXX).

3. Cf. *O Homem e seu devir segundo o Vêdânta*, cap. II.

4. É assim, por exemplo, que a reta é redutível a uma circunferência e o plano a uma esfera, como limites de uma e outra quando se supõe que seus raios cresçam indefinidamente.

5. Deve ficar entendido que é a negação de uma condição, ou seja de uma determinação ou de uma limitação, que possui um caráter de positividade do ponto de vista da realidade absoluta, como já explicamos a respeito do emprego de termos em forma negativa.

6. *O Simbolismo da Cruz*, cap. V.

XII. OS DOIS CAOS

Dentre as distinções que se fundam sobre a consideração de uma condição de existência, uma das mais importantes, podemos mesmo dizer a mais importante de todas, é a dos estados formais e dos estados informais, porque ela não é outra, metafisicamente, que a distinção entre o individual e o universal, sendo este último visto como compreendendo a um tempo a não-manifestação e a manifestação informal, como já explicamos (1). De fato, a forma é uma condição específica de certos modos da manifestação, e é a este título que ela é, notadamente, uma das condições de existência do estado humano; mas, ao mesmo tempo, ela é propriamente, de modo geral, o modo de limitação que caracteriza a existência individual, e que pode servir-lhe de definição de certo modo. Deve ficar entendido, aliás, que esta forma não é necessariamente determinada com espacial e temporal, como acontece no caso particular da modalidade corporal humana; ela não pode sê-lo nos estados não-humanos, que não estão submetidos ao espaço e ao tempo, mas a condições totalmente outras (2). Assim, a forma é uma condição comum, não a todos os modos da manifestação, mas ao menos a todos os seus modos individuais, que diferem entre si pela adjunção de tais ou tais outras condições mais particulares; o que faz a natureza própria do

indivíduo como tal, é que ele é revestido de uma forma, e tudo o que está sob seu domínio, como o pensamento individual no homem, é igualmente formal (3). A distinção que colocamos é assim, no fundo, a dos estados individuais e dos estados não-individuais (ou supra-individuais), compreendendo os primeiros em seu conjunto e em todas as possibilidades formais, e os segundo todas as possibilidades informais.

O conjunto das possibilidades formais e o das possibilidades informais são o que as diferentes doutrinas tradicionais simbolizam respectivamente pelas “Águas inferiores” e as “Águas superiores” (4); as Águas, de modo geral e no sentido mais amplo, representam a Possibilidade, entendida como a “Perfeição passiva” (5), ou o princípio universal que, no Ser, é determinado como a “substância” (aspecto potencial do Ser); neste último caso, não se trata mais senão da totalidade das possibilidades de manifestação, estando as possibilidades de não-manifestação além do Ser (6). A “superfície das Águas”, ou seu plano de separação, que já descrevemos como o plano de reflexão do “Raio Celeste” (7), marca então o estado no qual opera-se a passagem do individual ao universal, e o símbolo bem conhecido da “marcha sobre as Águas” figura a libertação da forma, ou a liberação da condição individual (8). O ser que chegou ao estado para ele correspondente à “superfície das Águas”, mas sem elevar-se ainda acima desta, acha-se como que suspenso entre dois caos, nos quais tudo ainda não é senão confusão e obscuridade (*tamas*), até o momento em que se produz a iluminação que determina nele a organização harmônica na passagem da potência ao ato, e pela qual opera-se, como pelo *Fiat Lux* cosmogônico, a hierarquização que fará brotar a ordem do caos (9).

Esta consideração dos dois caos, correspondentes ao formal e ao informal, é indispensável para a compreensão de um grande número de representações simbólicas e tradicionais (10); por isso a mencionamos especialmente aqui. De resto, embora já tenhamos tratado do assunto em nosso estudo anterior, ele liga-se tão diretamente ao presente objeto que não pudemos deixar de mencioná-lo, ao menos brevemente.

NOTAS:

1. *O Homem e seu devir segundo o Vêdânta*, cap. II.
2. Ver *ibid.*, cap. XIX, e também *O Simbolismo da Cruz*, cap. I. “A forma, geometricamente falando, é o contorno: é a aparência do Limite” (Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pg. 85). Podemos defini-la como um conjunto de tendências de direção, por analogia com a equação tangencial da curva; é claro que esta concepção geométrica é transponível na ordem qualitativa. Assinalemos também que podemos fazer intervir estas considerações no que diz respeito aos elementos não individualizados (mas não supra-individuais) do “mundo intermediário”, aos quais a tradição extremo-oriental dá o nome genérico de “influências errantes”, e sua possibilidade de individualização temporária e fugitiva, em determinação de direção, pela entrada em relação com a consciência humana (cf. *O Erro Espírita*, Parte I, cap. VII).
3. É sem dúvida deste modo que se deve entender o que diz Aristóteles, que o homem (enquanto indivíduo) jamais pensa sem imagens”, ou seja sem formas.
4. A separação das Águas, do ponto de vista cosmogônico, acha-se descrita no início do Gênesis (I, 6-7).
5. Ver *O Simbolismo da Cruz*, cap. XXIII.
6. Cf. *O Homem e seu devir segundo o Vêdânta*, cap. V)
7. *O Simbolismo da Cruz*, cap. XXIV. – É também, no simbolismo hindu, o plano segundo o qual o *Brahmânda* ou “Ôvo do Mundo”, no centro do qual reside *Hiranyagarbha*, divide-se em duas metades; este “Ôvo do Mundo” é de resto representado como flutuando na superfície das Águas primordiais (ver *O Homem e seu devir segundo o Vêdânta*, caps. V e XIII).
8. *Nârâyana*, que é um dos nomes de *Vishnu* na tradição hindu, significa literalmente “aquele que caminha sobre as Águas”; existe aí uma aproximação com a tradição evangélica que impõe-se por si só. Naturalmente, aí como em toda parte, o significado simbólico não causa nenhum dano ao caráter histórico que existe no segundo fato considerado, fato que, de resto, é tanto menos contestável na medida em que sua realização, que corresponde à obtenção de um certo grau de iniciação efetiva, é bem menos raro do que se supõe normalmente.
9. Ver *O Simbolismo da Cruz*, caps. XXIV e XXVII.
10. Cf. notadamente o simbolismo extremo-oriental do Dragão, que corresponde de certo modo à concepção teológica ocidental do Verbo como “lugar dos possíveis” (ver *O Homem e seu devir segundo o Vêdânta*, cap. XVI).

XIII. AS HIERARQUIAS ESPIRITUAIS

A hierarquização dos estados múltiplos na realização efetiva do ser total permite compreender como é preciso considerar, do ponto da metafísica pura, aquilo que se chama vulgarmente de “hierarquias espirituais”. Sob este nome, entende-se normalmente hierarquias de seres

diferentes do homem e diferentes entre si, como se cada grau fosse ocupado por seres especiais, limitados respectivamente aos estados correspondentes; mas a concepção dos estados múltiplos nos dispensa de colocarmo-nos deste ponto de vista, que pode ser muito legítimo para a teologia ou para outras ciências ou especulações particulares, mas que nada tem de metafísico.

No fundo, pouco nos importa em si mesmo a existência de seres extra-humanos e supra-humanos, que certamente podem ser de uma indefinidade de tipos, quaisquer que sejam as denominações pelas quais os designamos; se temos toda razão em admitir esta existência (nem que seja porque vemos também seres não-humanos no mundo que nos cerca, e que por conseguinte devem existir em outros estados seres que não passam pela manifestação humana, mesmo que sejam apenas aqueles que são representados neste mundo por essas individualidades não-humanas), não temos entretanto nenhum motivos para nos ocuparmos deles em particular, tanto quanto do seres infra-humanos, que existem igualmente e que poderiam ser vistos da mesma forma. Ninguém sonharia em fazer da classificação detalhada dos seres não-humanos do mundo terrestre objeto de um estudo metafísico ou supostamente metafísico; não vemos porque teria que ser diferente apenas pelo fato de que se trata de seres existentes em outros mundos, ou seja que ocupam outros estados, os quais, por superiores que possam ser em relação ao nosso, nem por isso deixam de fazer parte, da mesma forma, do domínio da manifestação universal. Apenas, é fácil entender que os filósofos que pretenderam limitar o ser a um único estado, considerando o homem, em sua individualidade mais ou menos extensa, como constituindo um todo completo em si mesmo, se entretanto eles chegam a pensar vagamente, por qualquer razão, que existem outros graus na Existência universal, não puderam conceber estes graus senão como o domínio de seres inteiramente estranhos para nós, salvo naquilo que possa haver de comum entre todos os seres; e, ao mesmo tempo, a tendência antropomórfica muitas vezes levou-os a exagerar a comunhão de naturezas, emprestando a estes seres faculdades não simplesmente análogas, mas similares e mesmo idênticas às que pertencem propriamente ao homem individual (1).

Na realidade, os estados em questão são incomparavelmente mais diferentes do estado humano do que qualquer filósofo do Ocidente

moderno jamais pode conceber, mesmo de longe; mas, apesar disto, estes mesmos estados, quaisquer que possam ser os seres que os ocupam atualmente, podem ser igualmente realizados por todos os outros seres, inclusive por aquele que é ao mesmo tempo um ser humano em outro estado de manifestação, sem o que, como já dissemos, não se poderia falar de totalização de nenhuma maneira, pois esta totalização deve, para ser efetiva, compreender necessariamente todos os estados, tanto de manifestação (formal e informal) quanto de não-manifestação, cada qual segundo o modo pelo qual o ser considerado é capaz de o realizar. Já notamos que quase tudo o que é dito teologicamente dos anjos pode ser dito metafisicamente dos estados superiores do ser (2), assim como, no simbolismo astrológico da idade média, os “céus”, ou seja as diferentes esferas planetárias e estelares, representam estes mesmos estados, e também os graus iniciáticos aos quais corresponde sua realização (3); e, como os “céus” e os “infernos”, os *Dévas* e os *Asuras*, na tradição hindu, representam respectivamente os estados superiores e inferiores em relação ao estado humano (4). Bem entendido, tudo isso não exclui nenhum dos modos de realização que podem ser próprios a outros seres, do mesmo modo como existem os que são próprios ao ser humano (na medida em que seu estado individual é tomado como ponto de partida e por base da realização); mas esses modos que nos são alheios não nos importam assim como não nos importam todas as formas que jamais seremos chamados a realizar (como as formas animais, vegetais e minerais do mundo corporal), porque elas já são realizadas por outros seres na ordem da manifestação universal, cuja indefinidade exclui toda repetição (5).

Resulta do que dissemos que, por “hierarquias espirituais”, não podemos entender propriamente nada de diferente do que o conjunto de estados do ser que são superiores à individualidade humana, e mais especialmente os estados informais ou supra-individuais, estados que devemos aliás ver como realizáveis para o ser a partir do estado humano, e isto inclusive no decurso de sua existência corporal e terrestre. Com efeito, esta realização está essencialmente implicada na totalização do ser, portanto na “Libertação” (*Moksha* ou *Mukti*), pela qual o ser é liberto dos laços de qualquer condição particular de existência, e que, não sendo susceptível de diferentes graus, é tão completa e tão perfeita quer seja obtida como “libertação em vida” (*jīvan-mukti*), quer como “libertação

além da forma” (*videha-mukti*), como já tivemos ocasião de explicar (6). Da mesma forma, tampouco pode haver nenhum grau espiritual que seja superior ao do *Yogî*, pois este, tendo chegado à esta “Libertação”, que é ao mesmo tempo a “União” (*Yoga*) ou a “Identidade Suprema”, não tem mais nada a obter ulteriormente; mas, se o objetivo a ser atingido é o mesmo para todos os seres, é claro que cada qual o atinge segundo a sua “via pessoal”, portanto através de modalidades susceptíveis de variações indefinidas. Compreendemos por conseguinte que haja, no decurso desta realização, etapas múltiplas e diversas, que podem de resto ser percorridas sucessiva ou simultaneamente segundo o caso, e que, por se referirem ainda a estados determinados, não devem ser confundidas com a liberação total que é seu fim e objetivo supremo (7): trata-se de graus que podemos considerar nas “hierarquias espirituais”, qualquer que seja a classificação mais ou menos geral que se estabeleça, quando cabível, na indefinidade de suas modalidades possíveis, e que dependerá naturalmente do ponto de vista no qual se esteja colocado mais particularmente (8).

Existe aqui uma observação essencial a fazer: os graus d que falamos, representando estados que são ainda contingentes e condicionados, não importam metafisicamente em si mesmos, mas apenas em vista do objetivo para o qual tendem todos, precisamente na medida em que são vistos como graus, constituindo apenas como que uma preparação para tal. Não existe de resto nenhuma medida comum entre um estado particular qualquer, por elevado que seja, e o estado total e incondicionado; jamais devemos perder de vista que, diante do Infinito, toda a manifestação é rigorosamente nula, e as diferenças entre os estados que fazem parte dela o são evidentemente também, por consideráveis que sejam em si mesmas quando consideramos apenas os estados condicionados que elas separam uns dos outros. Se a passagem a certos estados superiores constitui de certa forma, relativamente ao estado tomado como ponto de partida, uma espécie de encaminhamento rumo à “Libertação”, deve entretanto ficar entendido que esta, uma vez realizada, implicará sempre uma descontinuidade em relação ao estado no qual se encontre atualmente o ser que a obterá, e que, qualquer que seja este estado, esta descontinuidade não será nem mais nem menos profunda, porque, em todos os casos, não haverá, entre o estado do ser “não-liberto” e o do ser “liberto”, nenhuma relação como a que existe entre diferentes estados condicionados (9).

Em razão da equivalência de todos os estados diante do Absoluto, uma vez que o objetivo final é atingido em um ou outro destes graus, o ser não tem nenhuma necessidade de havê-los percorrido a todos previamente, e aliás ele os possui todos “por acréscimo”, por assim dizer, porque trata-se aí de elementos integrantes de sua totalização. Por outro lado, o ser que possui assim todos os estados poderá sempre evidentemente, ser visto mais particularmente em relação a um qualquer destes estados e como se ele estivesse aí efetivamente “situado”, embora ele esteja verdadeiramente além de todos os estados e que eles os contenha todos em si mesmo, longe de pôder ser contido em algum deles. Podemos dizer que, em tal caso, tratar-se-á aí simplesmente de aspectos diversos que constituirão de certa forma outras tantas “funções” deste ser, sem que este seja afetado por suas condições, que não existem mais para ele senão em modo ilusório, pois, na medida em que ele é verdadeiramente “si”, seu estado é essencialmente incondicionado. É assim que a aparência formal, mesmo a corporal, pode subsistir para o ser que foi “liberto em vida” (*jīvan-mukta*), e que, “durante sua residência no corpo, não mais é afetado por suas propriedades, como o firmamento não é afetado pelo que flutua em seu seio” (10); e ele permanece igualmente “não-afetado” por todas as outras contingências, qualquer que seja o estado, individual ou supra-individual, vale dizer formal ou informal, aos quais elas se refiram na ordem da manifestação, que, no fundo, não é em si mesma senão a soma de todas as contingências.

NOTAS

1. Se os estados “angélicos” são os estados supra-individuais que constituem a manifestação informal, não podemos atribuir aos anjos nenhuma das faculdades que são de ordem puramente individual; por exemplo, como dissemos mais acima, não podemos supô-los como dotados de razão, que é característica exclusiva da individualidade humana, e eles podem não ter senão um modo de inteligência puramente intuitiva.

2. *O Homem e seu dever segundo o Vêdânta*, cap. X. – O tratado *De Angelis* de São Tomás de Aquino é particularmente característico a este respeito.

3. *L’Esotérisme de Dante*, pgs. 10 e 58-61.

4. *O Simbolismo da Cruz*, cap. XXV.

5. Cf. *ibid.*, cap. XV.

6. *O Homem e seu devir segundo o Vêdânta*, cap. XXIII.
7. Cf. *ibid.*, caps. XXI e XXII.
8. Estas “hierarquias espirituais”, na medida em que os diversos estados que elas comportam são realizados pela obtenção respectiva dos graus iniciáticos efetivos, correspondem ao que o esoterismo islâmico chama de “categorias da iniciação” (*Tartîbut-taṣawuf*); assinalaremos a respeito em especial o tratado de Mohyiddin ibn Arabî que tem este título.
9. Ver *O Homem e seu devir segundo o Vêdânta*, cap. XX.
10. *Atmâ-Bodha* de Shankarâchârya (ver *ibid.*, cap. XXIII).

XIV. RESPOSTA ÀS OBJEÇÕES TIRADAS DA PLURALIDADE DOS SERES

No que precede, existe um ponto que poderia prestar-se a uma objeção, embora, a bem dizer, já a tenhamos respondido em parte, ao menos implicitamente, pelo que expusemos a propósito das “hierarquias espirituais”. Esta objeção é a seguinte: dado que existe uma indefinidade de modalidades que são realizadas por seres diferentes, é realmente legítimo falar-se em totalidade para cada ser? Podemos responder a isto, primeiramente, lembrando que assim colocada a objeção só se aplica evidentemente aos estados manifestados, porque, no não-manifestado, não se poderia tratar de nenhum tipo de distinção real, de tal sorte que, do ponto de vista destes estados de não-manifestação, o que pertence a um ser pertence igualmente a todos, na medida em que eles efetivamente realizaram estes estados. Ora, se considerarmos deste ponto de vista todo o conjunto da manifestação, ele não constitui, em razão de sua contingência, mais do que um simples “acidente” no sentido próprio do termo, e, por conseguinte, a importância de tal ou tal de suas modalidades, considerada em si mesma e “distintivamente”, é assim rigorosamente nula. Ademais, como o não-manifestado contém em princípio tudo aquilo que faz a realidade profunda e essencial das coisas que existem sob qualquer modo da manifestação, isto sem o que o manifestado não teria mais do que uma existência puramente ilusória, podemos dizer que o ser que chegou efetivamente ao estado de não-manifestação possui por isso mesmo todo o

resto, e que ele o possui verdadeiramente “por acréscimo”, do mesmo modo como, conforme dissemos no capítulo anterior, ele possui todos os estados ou graus intermediários, mesmo sem tê-los percorrido previamente e distintivamente.

Esta resposta, na qual não consideramos senão o ser que atingiu a realização total, é plenamente satisfatória do ponto de vista puramente metafísico, e é mesmo a única que pode ser de fato suficiente, pois, se não considerarmos o ser desta maneira, se nos colocarmos em outro caso que não este, não haverá mais sentido em falar em totalidade, de sorte que a própria objeção não mais poderá aplicar-se. O que é preciso dizer, em suma, tanto aqui como para as objeções concernentes à existência da multiplicidade, é que o manifestado, considerado como tal, ou seja sob o aspecto da distinção que o condiciona, não é nada diante do não-manifestado, pois não pode haver nenhuma medida comum entre um e outro; o que é absolutamente real (sendo todo o resto ilusório, no sentido de uma realidade que não é mais do que derivada e como que “participada”), é, mesmo para as possibilidades que comporta a manifestação, o estado permanente e incondicionado sob o qual elas pertencem, principal e fundamentalmente, à ordem da não-manifestação.

Entretanto, embora isso seja suficiente, trataremos agora ainda de um outro aspecto da questão, no qual consideraremos o ser como tendo realizado, não mais a totalidade do “Si” incondicionado, mas apenas a integralidade de um certo estado. Neste caso, a objeção precedente deve tomar uma nova forma: como é possível considerar esta totalidade para apenas um ser, enquanto que o estado em questão constitui um domínio que lhe é comum com uma indefinidade de outros seres, na medida em que estes estão igualmente submetidos às condições que caracterizam e determinam este estado ou este modo de existência? Não se trata mais da mesma objeção, mas apenas de uma objeção análoga, guardadas as proporções entre os dois casos, e a resposta deve ser também análoga: para o ser que chegou a colocar-se efetivamente do ponto de vista central do estado considerado, o que é a única maneira possível de realizar sua integralidade, todos os outros pontos de vista, mais ou menos particulares, não importam mais para ele na medida em que são tomados distintamente, porque ele unificou-os todos neste ponto de vista central; é portanto na unidade deste que eles existem a partir de então para ele, e não mais fora

desta unidade, porque a existência da multiplicidade fora da unidade é puramente ilusória. O ser que realizou a integralidade de um estado fez de si mesmo o centro deste estado, e, como tal, podemos dizer que ele preenche este estado inteiro com sua própria irradiação (1): ele assimila tudo o que está contido nele, de modo a fazer disto outras tantas modalidades secundárias de si mesmo (2), mais ou menos comparáveis àquilo que são as modalidades que se realizam no estado de sonho, segundo o que já dissemos antes. Em consequência, este ser não é absolutamente afetado, em sua extensão, pela existência que estas modalidades, ou ao menos algumas delas, podem ter além e fora de si mesmo (sendo que esta expressão “fora” não tem mais sentido do seu próprio ponto de vista, mas apenas do ponto de vista dos demais seres, que permaneceram na multiplicidade não unificada), em razão da existência simultânea de outros seres no mesmo estado; e, por outro lado, a existência dessas mesmas modalidades em si mesmo em nada afeta a sua unidade, mesmo tratando-se da unidade ainda relativa que é realizada no centro deste estado em particular. Todo este estado não é realizado senão pela irradiação de seu centro (3), e todo ser que se coloque efetivamente neste centro torna-se igualmente, por isso mesmo, mestre da integralidade deste estado; é assim que a indiferenciação primordial do não-manifestado reflete-se no manifestado, e deve ficar bem entendido, de resto, que este reflexo, estando no manifestado, mantém sempre por isso a relatividade que é inerente a toda existência condicionada.

Estabelecido isso, entenderemos sem dificuldade que considerações análogas podem ser aplicadas às modalidades compreendidas, a diversos títulos, numa unidade ainda mais relativa, como a de um ser que não realizou senão um certo estado parcialmente, e não integralmente. Um tal ser, como o indivíduo humano por exemplo, sem ter ainda chegado ao seu inteiro desabrochar no sentido da “amplidão” (correspondente ao grau de existência no qual ele está situado), assimilou entretanto para si, numa medida mais ou menos completa, tudo aquilo de que verdadeiramente tenha tomado consciência dentro dos limites de sua extensão atual; e as modalidades acessórias que ele assim agregou, e que são evidentemente susceptíveis de serem acrescentadas constantemente e indefinidamente, constituem uma parte muito importante desses prolongamentos da individualidade a que já aludimos em diversas ocasiões.

NOTAS:

1. Cf. *O Homem e seu devir segundo o Vêdânta*, cap. XVI.
2. O símbolo da “nutrição” (*anna*) é frequentemente empregado nos *Upanishads* para designar esta assimilação.
3. Isto foi amplamente explicado em nosso estudo sobre *O Simbolismo da Cruz*.

XV. A REALIZAÇÃO DO SER PELO CONHECIMENTO

Dissemos que o ser assimila para si mais ou menos completamente tudo aquilo de que ele toma consciência; com efeito, não existe conhecimento verdadeiro, em qualquer domínio que seja, senão o que nos permite penetrar mais ou menos profundamente na natureza íntima das coisas, e os graus do conhecimento não podem consistir precisamente senão em que esta penetração seja mais ou menos profunda e chegue a uma assimilação mais ou menos completa. Em outros termos, não existe conhecimento verdadeiro senão na medida em que implique uma identificação do sujeito com o objeto, ou, se preferirmos a relação em sentido inverso, uma assimilação do objeto pelo sujeito (1), e na medida precisa em que ele implique efetivamente uma tal identificação ou uma tal assimilação, da qual os graus de realização constituem, por consequência, os próprios graus de conhecimento (2). Devemos então agora, apesar de todas as discussões filosóficas mais ou menos ociosas a que este ponto pode dar lugar (3), dizer que todo conhecimento verdadeiro e efetivo é imediato, e que um conhecimento mediato não pode ter senão um valor puramente simbólico e representativo (4). Quanto à possibilidade mesma de um conhecimento imediato, a própria teoria dos estados múltiplos torna suficientemente compreensível; de resto, pretender colocá-la em dúvida, equivale a provar uma perfeita ignorância dos princípios metafísicos mais elementares, pois, sem este conhecimento imediato, a própria metafísica seria inteiramente impossível (5).

Falamos de identificação ou de assimilação, e podemos empregar aqui os dois termos quase que indiferentemente, embora não se reportem exatamente ao mesmo ponto de vista; do mesmo modo, podemos ver o conhecimento como indo ao mesmo do sujeito ao objeto do qual ele toma consciência (ou, mais genericamente e para não nos limitarmos às condições de certos estados, do qual ele faz uma modalidade secundária de si mesmo) e do objeto ao sujeito que o assimila, e lembraremos a respeito a definição aristotélica do conhecimento, no domínio sensível, como “o ato comum daquele que sente e daquele que é sentido”, que implica efetivamente uma tal reciprocidade da relação (6). Assim, no que diz respeito a este domínio sensível ou corporal, os órgãos dos sentidos são, para o ser individual, as “entradas” do conhecimento (7); mas, de outro ponto de vista, eles são também as “saídas”, precisamente porque todo

conhecimento implica um ato de identificação que parte do sujeito conhecedor na direção do objeto individual, como a emissão de uma espécie de prolongamento exterior de si mesmo. Vale lembrar, de resto, que um tal prolongamento não é exterior senão em relação à individualidade considerada em sua porção mais restrita, pois ele é parte integrante da individualidade extensa; o ser, estendendo-se assim por um desenvolvimento de suas possibilidades, não precisa absolutamente sair de si mesmo, o que, na realidade, não teria nenhum sentido, pois um ser não pode, em caso algum, tornar-se outro do que si mesmo; isto responde diretamente, ao mesmo tempo, à principal objeção dos filósofos ocidentais contra a possibilidade do conhecimento imediato; vemos claramente assim que aquilo que dá origem a uma tal objeção não é senão uma incompreensão metafísica pura e simples, em razão da qual estes filósofos desconhecem as possibilidades do ser, mesmo individual, em sua extensão indefinida.

Tudo isso é verdadeiro *a fortiori* se, ainda dos limites da individualidade, o aplicamos aos estados superiores: o conhecimento verdadeiro destes estados implica sua possessão efetiva, e, inversamente, é por este conhecimento que o ser toma possessão deles, pois estes dois atos são inseparáveis um do outro, e podemos mesmo dizer que, no fundo, eles são um só. Naturalmente, isto não deve ser entendido senão do conhecimento imediato, o qual, uma vez estendido à totalidade dos estados, comporta em si mesmo sua realização, e que é, por conseguinte, “o único meio de obter a Libertação completa e final” (8). Quanto ao conhecimento que permanece puramente teórico, é evidente que ele não poderia de modo algum equivaler a uma tal realização, e não sendo uma captação imediata de seu objeto, ele não pode ter, como já dissemos, senão um valor simbólico; mas ele não deixa de ser uma preparação indispensável à aquisição do conhecimento efetivo pelo qual, e somente pelo qual, opera-se a realização do ser total.

Devemos insistir particularmente, em todas as ocasiões, sobre esta realização do ser pelo conhecimento, pois ela é totalmente estranha às concepções ocidentais modernas, que não vão além do conhecimento teórico, ou mais exatamente de uma fraca parte deste, e que opõem artificialmente o “conhecer” ao “ser”, como se não fossem as duas faces inseparáveis de uma só e mesma realidade (9); não pode haver metafísica

verdadeira para quem não compreenda que o ser se realiza pelo conhecimento, e que ele não pode realizar-se senão desta maneira. A doutrina metafísica pura não tem que se preocupar, por pouco que seja, com todas as “teorias do conhecimento”, penosamente elaboradas pela filosofia moderna; podemos mesmo ver, nestes ensaios de substituir o conhecimento verdadeiro por uma “teoria do conhecimento”, uma real confissão de impotência, certamente inconsciente, da parte desta filosofia, tão completamente ignorante da possibilidade de uma realização efetiva. Por outro lado, o conhecimento verdadeiro, por ser imediato como dissemos, pode ser mais ou menos completo, mais ou menos profundo, mais ou menos adequado, mas não pode ser essencialmente “relativo” como o quer essa filosofia, ou ao menos ele só é relativo na medida em que seus objetos também o sejam. Em outros termos, o conhecimento relativo, metafisicamente falando, não é outra que o conhecimento do relativo e do contingente, ou seja aquele que se aplica ao manifestado; mas o valor desse conhecimento, no interior de seu domínio próprio, é tão grande quanto lhe permite a natureza deste domínio (10), e não é assim que o entendem os que falam da “relatividade do conhecimento”. Fora as considerações dos graus de um conhecimento mais ou menos completo e profundo, graus que não mudam em nada sua natureza essencial, a única distinção que podemos fazer legitimamente, quanto ao valor do conhecimento, é aquela que já indicamos entre o conhecimento imediato e o conhecimento mediato, ou seja entre o conhecimento efetivo e o conhecimento simbólico.

NOTAS:

1. Deve ficar bem entendido que tomamos aqui os termos “sujeito” e “objeto” em seu sentido habitual, para designar respectivamente “aquele que conhece” e “aquilo que é conhecido” (ver *O Homem e seu dever segundo o Vêdânta*, cap. XV).

2. Já assinalamos em diferentes ocasiões que Aristóteles colocou em princípio a identificação pelo conhecimento, mas que esta afirmação, tanto nele quanto em seus continuadores escolásticos, parece ter permanecido puramente teórica, sem que jamais se tenha tirado nenhuma consequência no que diz respeito à realização metafísica (ver

notadamente *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 2^a parte, cap. X, e *O Homem e seu dever segundo o Vêdânta*, cap. XXIV).

3. Não fazemos alusão aqui às modernas “teorias do conhecimento”, sobre cuja vacuidade já nos explicamos antes (*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 2^a parte, cap. X); voltaremos a isto mais adiante.

4. Esta diferença é a que existe entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento discursivo, de que já falamos suficientemente.

5. Ver *ibid.*, 2^a parte, cap. V.

6. Podemos lembrar também que o ato comum a dois seres, segundo o sentido que Aristóteles dá ao termo “ato”, é aquilo pelo que suas naturezas coincidem, e portanto identificam-se ao menos parcialmente.

7. Ver *O Homem e seu dever segundo o Vêdânta*, cap. XII; o simbolismo das “bocas” de *Vaishwânara* refere-se à analogia da assimilação cognitiva com a assimilação nutritiva.

8. *Atmâ-Bodha* de Shankarâchârya (ver *ibid.*, cap. XXII).

9. Ver ainda *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 2^a parte, cap. X.

10. Isto aplica-se mesmo ao simples conhecimento sensível que é também, na ordem inferior e limitada que é a sua, um conhecimento imediato, e portanto necessariamente verdadeiro.

XVI. CONHECIMENTO E CONSCIÊNCIA

Uma consequência muito importante do que foi dito até aqui, é que o conhecimento, entendido de modo absoluto e em toda a sua universalidade, não é de nenhuma maneira sinônimo ou equivalente da consciência, cujo domínio é apenas coextensivo ao de certos estados de ser determinados, de sorte que é somente nestes estados, à exclusão de todos os demais, que o conhecimento se realiza por meio daquilo que podemos chamar propriamente de uma “tomada de consciência”. A consciência, tal como a entendemos anteriormente, mesmo em sua máxima generalidade e sem restringi-la à sua forma especificamente humana, não passa de um modo contingente e especial de conhecimento sob certas condições, uma propriedade inerente ao ser considerado em certos estados de manifestação; com mais forte razão não se poderia tratar dela em nenhum grau para os estados incondicionados, ou seja para tudo o que ultrapassa o Ser, pois ela sequer é aplicável a todo o Ser. Ao contrário, o conhecimento, considerado em si e independentemente das condições afeitas a qualquer estado em particular, não pode admitir nenhuma

restrição, e, para ser adequado à verdade total, ele deve ser coextensivo, não apenas ao Ser, mas à própria Possibilidade universal, devendo portanto ser infinito como esta necessariamente é. Isto equivale a dizer que conhecimento e verdade, assim considerados metafisicamente, não são no fundo outra coisa do que aquilo a que chamamos, numa expressão aliás bastante imperfeita, de “aspectos do Infinito”; e é o que afirma com uma clareza especial esta fórmula que é um dos enunciados fundamentais do Vêdânta: “*Brahma* é a Verdade, o Conhecimento, o Infinito” (*Satyam Jnânan Anantam Brahma*) (1).

Quando dissemos que “conhecer” e “ser” são as duas faces de uma mesma realidade, não se deve portanto tomar o termo “ser” senão no seu sentido analógico e simbólico, pois o conhecimento vai além do Ser; acontece aqui o mesmo que no caso em que falamos da realização do ser total, implicando esta realização essencialmente o conhecimento total e absoluto, e não sendo absolutamente distinto deste mesmo conhecimento, na medida em que se trate, bem entendido, do conhecimento efetivo, e não de um simples conhecimento teórico e representativo. E cabe aqui precisar um pouco, por outro lado, o modo como se deve entender a identidade metafísica do possível e do real: uma vez que todo possível é realizado pelo conhecimento, esta identidade, tomada no universal, constitui propriamente a verdade em si, pois esta pode ser concebida precisamente como a perfeita adequação do conhecimento com a Possibilidade total (2). Vemos sem dificuldade todas as consequências que podemos tirar desta última observação, cujo alcance é imensamente maior do que o de uma definição simplesmente lógica da verdade, pois existe aí toda a diferença entre o intelecto universal e incondicionado (3) e o entendimento humano com suas condições individuais, e também, por outro lado, toda a diferença que separa o ponto de vista da realização daquele de uma “teoria do conhecimento”. A própria palavra “real”, habitualmente muito vaga, até mesmo equívoca, e que o é forçosamente para os filósofos que mantêm a pretensa distinção do possível e do real, toma assim um valor metafísico, ao ver-se reportada a este ponto de vista da realização (4), ou, para falar de modo mais preciso, ao tornar-se uma expressão da permanência absoluta, no Universal, de tudo aquilo de que o ser atinge a posse efetiva pela total realização de si mesmo (5).

O intelecto, enquanto princípio universal, poderia ser concebido como o continente do conhecimento total, mas com a condição de não se ver aí senão uma simples maneira de falar, pois aqui estamos essencialmente na “não-dualidade”, e o continente e o conteúdo devem ser absolutamente idênticos (pois um e outro devem ser igualmente infinitos, e uma “pluralidade de infinitos”, como dissemos, é uma impossibilidade). A Possibilidade universal, que compreende tudo, não pode ser compreendida por nada senão por si mesma, e ela compreende a si mesma, “sem no entanto que esta compreensão exista de qualquer forma” (6); tampouco se pode falar correlativamente do intelecto e do conhecimento, no sentido universal, senão como falamos mais acima do Infinito e da Possibilidade, ou seja vendo aí uma única e mesma coisa, considerada simultaneamente sob um aspecto ativo e sob um aspecto passivo, mas sem que haja aí nenhuma distinção real. Não devemos distinguir, no Universal, intelecto e conhecimento, nem, por conseguinte, inteligível e cognoscível: sendo o conhecimento verdadeiro imediato, o intelecto torna-se rigorosamente uno com seu objeto; não é senão nos modos condicionados do conhecimento, modos sempre indiretos e inadequados, que cabe estabelecer uma distinção, porque este conhecimento relativo opera, não pelo intelecto em si mesmo, mas por uma refração do intelecto nos estados do ser considerados, e, como vimos, é uma refração deste tipo que constitui a consciência individual; mas, direta ou indiretamente, sempre existe participação no intelecto universal na medida em que haja conhecimento efetivo, seja sob um modo qualquer, seja fora de qualquer modo em particular.

Sendo o conhecimento total adequado à Possibilidade universal, não há nada que seja incognoscível (7), ou, em outros termos, “não existem coisas ininteligíveis, mas apenas coisas atualmente incompreensíveis” (8), ou seja inconcebíveis, não em si e de modo absoluto, mas apenas para nós enquanto seres condicionados, vale dizer limitados, em nossa manifestação atual, às possibilidades de um estado determinado. Colocamos assim o que podemos chamar de um princípio de “inteligibilidade universal”, não como é entendido de ordinário, mas num sentido puramente metafísico, portanto além do domínio lógico, onde este princípio, como todos os que são de ordem propriamente universal (os únicos que merecem ser chamados de princípios), não encontrará senão

uma aplicação particular e contingente. Bem entendido, isto não postula para nós nenhum “racionalismo”, bem ao contrário, pois a razão, essencialmente diferente do intelecto (sem cuja garantia ela não poderia ser validada), não é nada além de uma faculdade especificamente humana e individual; existe assim necessariamente, não diremos um “irracional” (9), mas um “supra-racional”, e este é, com efeito, um caráter fundamental de tudo o que é de ordem verdadeiramente metafísica: este “supra-racional” não deixa por isso de ser inteligível em si, mesmo não sendo atualmente compreensível para as faculdades limitadas e relativas da individualidade humana (10).

Isto enseja ainda uma outra observação para evitar qualquer engano: como o termo “razão”, o termo “consciência” pode ser às vezes universalizada, por uma transposição puramente analógica, que já fizemos aliás para dar o significado do termo sânscrito *Chit* (11); mas uma tal transposição só é possível quando nos limitamos ao Ser, como foi o caso da consideração do ternário *Sachchitdânanda*. Entretanto, devemos compreender que, mesmo com esta restrição, a consciência assim transposta não será mais entendida em seu sentido próprio, como definimos precedentemente, e como conservamos de modo geral: neste sentido, ela não é, repetimos, senão o modo especial de um conhecimento contingente e relativo, como é relativo e contingente o estado de ser condicionado ao qual ele pertence essencialmente; e, se podemos dizer que ela é uma “razão de ser” para um tal estado, não é senão na medida em que ela é uma participação, por refração, à natureza deste intelecto universal e transcendente que é em si, final e eminentemente, a suprema “razão de ser” de todas as coisas, a verdadeira “razão suficiente” metafísica que determina a si mesma em todas as ordens de possibilidades, sem que nenhuma de suas determinações possa afetá-lo como quer que seja. Esta concepção da “razão suficiente”, bem diferente das concepções filosóficas ou teológicas em que se fecha o pensamento ocidental, resolve aliás imediatamente muitas questões diante das quais este deve confessar-se impotente, e isto ao mesmo tempo em que opera a conciliação do ponto de vista da necessidade com o da contingência; estamos aqui, de fato, bem além da oposição entre a necessidade e a contingência entendidas em sua acepção ordinária (12); mas alguns esclarecimentos complementares serão

úteis para fazer compreender porque a questão não se coloca em metafísica pura.

NOTAS:

1. *Taittirîaka Upanishad*, 2^o Vallî, 1^o Anuvâka, shloka 1.
2. Esta fórmula concorda com a definição que São Tomás de Aquino dá sobre a verdade como adequatio rei et intellectus; mas ela é de certo modo uma transposição sua, porque deve-se ter em conta que a doutrina escolástica encerra-se exclusivamente no Ser, enquanto que o que dizemos aplica-se igualmente a tudo o que está além do Ser.
3. Aqui, o termo “intelecto” está também transposto para além do Ser, portanto com mais razão para além da *Buddhi*, a qual, embora de ordem universal e informal, pertence ainda ao domínio da manifestação, e portanto não pode ser dita incondicionada.
4. Lembraremos ainda o estreito parentesco, que nada tem de fortuito, entre as palavras “real” e “realização”.
5. É esta mesma permanência que se exprime de outro modo, na linguagem teológica ocidental, quando se diz que os possíveis estão eternamente no entendimento divino.
6. *Risâlatul-Ahadiyah* de Mohyiddin ibn Arabî (cf. *O Homem e seu devir segundo o Vêdânta*, cap. XV).
7. Rejeitamos formalmente e absolutamente todo “agnosticismo”, em qualquer grau que seja; poderíamos aliás perguntar aos “positivistas”, assim como aos partidários da famosa teoria do “Incosnoscível” de Herbert Spencer, o que os autoriza a afirmar que existem coisas que não podem ser conhecidas, e esta questão provavelmente ficaria sem resposta, tanto mais que alguns parecem, de fato, confundir simplesmente o “desconhecido” (ou seja, o que é desconhecido para eles) e o “incognoscível” (ver *Orient et Occident*, 1^a parte, cap. I, e *La Crise du Monde moderne*, pg. 98).
8. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pg. 86).
9. O que ultrapassa a razão, de fato, não é por isso contrário à razão, que é o sentido geralmente atribuído ao termo “irracional”.
10. Lembremos a propósito que um “mistério”, mesmo entendido na sua concepção teológica, não é absolutamente uma coisa incognoscível e ininteligível, mas sim, segundo o sentido etimológico da palavra, algo que é inexprimível, portanto incomunicável, o que é bem diferente.
11. *O Homem e seu devir segundo o Vêdânta*, cap. XIV.
12. Digamos aliás que a teologia, bem superior nisto do que a filosofia, reconhece ao menos que esta oposição pode e deve ser ultrapassada, mesmo que sua resolução não apareça com a evidência que ela apresenta quando vista da perspectiva metafísica. É preciso acrescentar que é sobretudo do ponto de vista teológico, em razão da concepção religiosa da “criação”, que esta questão das relações da necessidade e a contingência revestiram-se da importância que depois guardaram filosoficamente no pensamento ocidental.

XVII. NECESSIDADE E CONTINGÊNCIA

Toda possibilidade de manifestação, dissemos acima, deve se manifestar pelo simples fato de ser o que é, ou seja uma possibilidade de manifestação, de tal modo que a manifestação está necessariamente implicada em princípio pela própria natureza de certas possibilidades. Assim, a manifestação, que é puramente contingente enquanto tal, não deixa de ser necessária em seu princípio, assim como, transitória em si mesma, ela possui no entanto uma raiz absolutamente permanente na Possibilidade universal; e é isto, aliás, que faz toda sua realidade. Se fosse de outra forma, a manifestação não poderia ter senão uma existência ilusória, e poderíamos mesmo considerá-la como rigorosamente inexistente, pois, sendo sem princípio, ela não guardaria mais do que um caráter essencialmente “privativo”, como só pode sê-lo o de uma negação ou de uma limitação considerada em si mesmo; e a manifestação, vista desta forma, não seria nada mais do que o conjunto de todas as condições limitativas possíveis. Somente, a partir do momento em que essas condições são possíveis, elas são metafisicamente reais, e esta realidade, que não era senão negativa quando as concebíamos como simples limitações, torna-se positiva, de certa forma, quando as consideramos enquanto possibilidades. É portanto devido ao fato da manifestação estar implicada na ordem das possibilidades que ela possui sua realidade própria, sem que esta realidade possa de modo algum ser independente dessa ordem universal, pois é aí, e somente aí, que ela possui sua verdadeira “razão suficiente”: dizer que a manifestação é necessária em seu princípio, não é outra coisa, no fundo, que dizer que ela está compreendida na Possibilidade universal.

Não existe nenhuma dificuldade em conceber que a manifestação seja assim ao mesmo tempo necessária e contingente sob pontos de vista diferentes, desde que se tenha atenção para este ponto fundamental, que o princípio não pode ser afetado por qualquer determinação que seja, por ser essencialmente independente delas, como o é a causa de seus efeitos, de sorte que a manifestação, necessária por seu princípio, não poderia inversamente ser necessária a ele. É assim a “irreversibilidade” ou a “irreciprocidade” da relação que consideramos aqui que resolve toda a dificuldade normalmente suposta para esta questão (1), dificuldade que só

existe porque se perde de vista a “irreciprocidade”; e, se a perdemos de vista, é porque, pelo fato de estarmos atualmente colocados na manifestação, somos naturalmente levados a atribuir a esta uma importância que, do ponto de vista universal, ela não pode ter. Para nos fazermos melhor entender, podemos tomar aqui ainda um símbolo espacial, e dizer que a manifestação, em sua integralidade, é verdadeiramente nula diante do Infinito, assim como (salvo as reservas exigidas pela imperfeição da comparação) um ponto situado no espaço é igual a zero em relação a este espaço (2); isto não quer dizer que este ponto seja absolutamente nada (tanto mais que ele existe necessariamente pelo fato mesmo que o espaço existe), mas ele é nada sob o aspecto da extensão, ele é rigorosamente um zero de extensão; e a manifestação não é nada mais, em relação ao todo universal, do que é o ponto em relação ao espaço considerado em toda a indefinidade de sua extensão, e ainda com a diferença de que o espaço é algo limitado por sua própria natureza, enquanto que o Todo universal é o Infinito.

Devemos indicar aqui uma outra dificuldade, mas que reside muito mais em sua expressão do que em sua concepção: tudo o que existe em modo transitório na manifestação deve ser transposto em modo permanente no manifestado; a própria manifestação adquire assim a permanência que faz toda a sua realidade primária, mas não se trata mais da manifestação enquanto tal, mas do conjunto das possibilidades de manifestação na medida em que não se manifestam, apesar de implicarem a manifestação em sua própria natureza, sem o que elas seriam outra coisa do que são. A dificuldade desta transposição ou desta passagem do manifestado ao não manifestado e a obscuridade aparente que dela resulta, são as que encontramos igualmente quando queremos exprimir, na medida em que se pode, as relações do tempo, ou mais genericamente da duração sob todos os seus modos (ou seja de toda condição de existência sucessiva) com a eternidade; e no fundo é a mesma questão, encarada sob dois aspectos um pouco diferentes, e dos quais o segundo é apenas mais particularizado do que o primeiro, por referir-se apenas a uma condição determinada, dentre todas as que comporta o manifestado. Tudo isso, repetimos, é perfeitamente concebível, mas é preciso deixar a parte do inexprimível, como aliás em tudo o que pertence ao domínio metafísico; quanto aos meios de realização de uma concepção efetiva, e não

simplesmente teórica, que se estenda até o próprio inexprimível, é algo de que não podemos falar aqui, pois considerações desta ordem não cabem no quadro do estudo a que nos propusemos presentemente.

Voltando à contingência, podemos, de modo geral, dar a seguinte definição dela: é contingente tudo aquilo que não tem em si sua razão suficiente; e assim vemos que toda coisa contingente é também necessária, no sentido que ela é necessitada pela sua razão suficiente, pois, para existir, ela deve ter uma, mas que não está nela, ao menos na medida em que a consideramos sob a condição particular em que ela tem este caráter de contingência, que ela não teria mais se a víssemos em seu princípio, uma vez que então ela se identificaria com sua própria razão suficiente. Tal é o caso da manifestação, contingente enquanto tal, porque seu princípio ou sua razão suficiente acha-se no não-manifestado, na medida em que este comporta o que podemos chamar de “manifestável”, ou seja as possibilidades de manifestação enquanto possibilidades puras (e não por comportar o “não-manifestável” ou as possibilidades de não-manifestação). Princípio e razão suficiente são assim a mesma coisa, mas é particularmente importante considerar o princípio sob este aspecto de razão suficiente quando queremos compreender a noção de contingência em seu sentido metafísico; e é preciso ainda frisar, para evitar confusões, que a razão suficiente é exclusivamente a razão de ser última de uma coisa (última se partirmos da consideração da coisa para remontar ao princípio, mas primeira na ordem do encadeamento, tanto lógico como ontológico, que vai do princípio às consequências), e não simplesmente sua razão de ser imediata, pois tudo o que é, sob qualquer modo que seja, mesmo contingente, deve ter em si mesmo sua razão de ser imediata, entendida no sentido em que dissemos precedentemente que a consciência constitui uma razão de ser para certos estados de existência manifestada.

Uma consequência muito importante disso, é que podemos dizer que todo ser traz em si mesmo seu destino, seja de modo relativo (destino individual), se se tratar apenas de um ser considerado no interior de um certo estado condicionado, seja de modo absoluto, se se trata do ser em sua totalidade, “pois o termo ‘destino’ designa da verdadeira razão de ser das coisas” (3). Apenas, o ser condicionado ou relativo não pode trazer em si senão um destino igualmente relativo, exclusivamente afeito a suas condições específicas de existência; se, considerando o ser deste modo,

quisermos falar de seu destino último ou absoluto, este não estará mais nele, por não ser mais verdadeiramente o destino deste ser contingente como tal, por se referir em realidade ao ser total. Esta observação basta para mostrar a inutilidade de todas as discussões que se referem ao “determinismo” (4): esta é mais uma destas questões, tão numerosas na filosofia ocidental moderna, que só existem porque são mal colocadas; existem aliás muitas concepções diferentes do determinismo, e também muitas concepções diferentes da liberdade, das quais a maior parte nada tem de metafísico; é assim importante definir a verdadeira noção metafísica da liberdade, e é por esta que terminaremos nosso estudo.

NOTAS:

1. É esta mesma “irreciprocidade” que exclui igualmente todo “panteísmo” e todo “imanentismo”, como já indicamos (*O Homem e seu devir segundo o Vêdânta*, cap. XXIV).
2. Trata-se aqui, bem entendido, do ponto situado no espaço, e não do ponto principal do qual o próprio espaço não é mais do que uma expansão ou um desenvolvimento. – Sobre as relações entre o ponto e a extensão, ver *O Simbolismo da Cruz*, cap. XVI.
3. Comentário tradicional de Tcheng-Tsé sobre o *Y King* (cf. *O Simbolismo da Cruz*, cap. XXII).
4. Podemos dizer o mesmo de boa parte das discussões relativas à finalidade; é assim, notadamente, que a distinção entre a “finalidade interna” e a “finalidade externa” não pode ser válida senão quando se admite a suposição anti-metafísica de que um ser individual é um ser completo e constitui um “sistema fechado”, pois, de outra forma, o que “externo” para o indivíduo pode ser “interno” para o ser verdadeiro, se é que a distinção implicada no termo seja ainda aplicável (ver *O Simbolismo da Cruz*, cap. XXIX); e é fácil dar-se conta de que. No fundo, finalidade e destino são a mesma coisa.

XVIII. NOÇÃO METAFÍSICA DA LIBERDADE

Para provar metafisicamente a liberdade, basta, sem as complicações dos argumentos filosóficos ordinários, estabelecer que ela é uma

possibilidade, pois o possível e o real são metafisicamente idênticos. Para tanto, podemos inicialmente definir a liberdade como ausência de sujeição: definição negativa em sua forma, mas que, aqui ainda, é positiva no fundo, pois é a sujeição que é uma limitação, ou seja uma verdadeira negação. Ora, quanto à Possibilidade universal considerada além do Ser, ou seja como o Não-Ser, não podemos falar de unidade, como já dissemos, porque o Não-Ser é o Zero metafísico, mas podemos ao menos, sempre empregando a forma negativa, falar de “não-dualidade” (*adwaita*) (1). Onde não existe dualidade, necessariamente não existe nenhuma sujeição, e isto basta para provar que a liberdade é uma possibilidade, a partir do momento em que ela resulta imediatamente da “não-dualidade”, que é evidentemente isenta de qualquer contradição.

Agora, podemos acrescentar que a liberdade é, não apenas uma possibilidade, no sentido mais universal, mas também uma possibilidade de ser ou de manifestação; basta aqui, para passarmos do Não-Ser ao Ser, passar da “não-dualidade” à unidade: o Ser é “um” (sendo o Um o Zero afirmado), ou antes ele é a própria Unidade metafísica, primeira afirmação, mas também, por isso mesmo, primeira determinação (2). O que é uno é manifestamente isento de toda sujeição, de modo que a ausência de sujeição, ou seja a liberdade, acha-se no domínio do Ser, onde a unidade apresenta-se de certa forma como uma especificação da “não-dualidade” principal do Não-Ser; em outros termos, a liberdade pertence também ao Ser, o que equivale a dizer que ela é também uma possibilidade de ser, ou, segundo o que explicamos antes, uma possibilidade de manifestação, pois o Ser é antes de tudo o princípio da manifestação. Ademais, dizer que esta possibilidade é essencialmente inerente ao Ser como consequência imediata de sua unidade, é dizer que ela se manifestará, em um grau qualquer, em tudo o que proceda do Ser, ou seja em todos os seres particulares, na medida em que eles pertencem ao domínio da manifestação universal. Apenas, a partir do momento em que existe a multiplicidade, como é o caso na ordem das existências particulares, é evidente que não pode tratar-se mais senão de uma liberdade relativa; e podemos considerar, a este respeito, seja a multiplicidade dos seres particulares em si mesmos, seja a dos elementos constitutivos de cada um deles. No que diz respeito à multiplicidade dos seres, cada um deles, nos seus estados de manifestação, é limitado pelos

outros, e esta limitação pode traduzir-se como uma restrição à liberdade; mas dizer que um ser qualquer não é livre em nenhum grau, seria dizer que ele não é ele próprio, que ele é “os outros”, ou que ele não tem em si mesmo sua razão de ser, mesmo imediata, o que, no fundo, equivale a dizer que ele não é de modo algum um ser verdadeiro (3). Por outro lado, uma vez que a unidade do Ser é o princípio da liberdade, tanto nos seres particulares como no Ser universal, um ser será livre na medida em que participar desta unidade; em outros termos, ele será tanto mais livre quanto mais unidade tiver em si mesmo, quanto mais “uno” ele for (4); mas, como já dissemos, os seres particulares só o são relativamente (5). De resto, importa lembrar, a respeito, que não é exatamente a maior ou menor complexidade da constituição de um ser que irá fazê-lo mais ou menos livre, mas antes o caráter desta complexidade, segundo ela seja mais ou menos unificada efetivamente; isto resulta do que dissemos antes sobre as relações entre a unidade e a multiplicidade (6).

A liberdade, assim considerada, é portanto uma possibilidade que, em diversos graus, é um atributo de todos os seres, quaisquer que sejam e seja em que estado se situem, e não apenas do homem; a liberdade humana, a única em causa em todas as discussões filosóficas, apresenta-se aqui como um simples caso particular, que é o que ela é realmente (7). De resto, o que mais importa do ponto de vista metafísico, não é a liberdade relativa dos seres manifestados, assim como os domínios particulares e restritos em que ela pode se exercer; é a liberdade entendida em seu sentido universal, e que reside propriamente no instante metafísico da passagem da causa ao efeito, devendo a relação causal ser transposta analogicamente de modo conveniente para poder ser aplicada a todas as ordens de possibilidades. Como esta relação causal não é nem pode ser uma relação de sucessão, a efetuação deve ser vista aqui essencialmente sob o aspecto extra-temporal, e isto tanto mais que o ponto de vista temporal, sendo específico de um estado determinado da existência manifestada, ou mais exatamente ainda a algumas modalidades deste estado, não é de modo algum passível de universalização (8). A consequência disto, é que este instante metafísico, que nos parece inapreensível, por não haver nenhuma solução de continuidade entre a causa e o efeito, é na realidade ilimitado, ultrapassando assim o Ser, como estabelecemos em primeiro lugar, e é coextensivo à própria Possibilidade total; ele constitui aquilo a que

podemos chamar figuradamente de “estado de consciência universal” (9), participante da “permanente atualidade” inerente à própria “causa inicial” (10).

No Não-Ser, a ausência de sujeição só pode residir no “não-agir” (o *wu-wei* da tradição extremo-oriental) (11); no Ser, ou mais exatamente na manifestação, a liberdade efetua-se na atividade diferenciada, que, no estado individual humano, toma a forma da ação no sentido habitual do termo. De resto, no domínio da ação, e mesmo de toda manifestação universal, a “liberdade da indiferença” é impossível, por ser propriamente o modo de liberdade que convém ao não-manifestado (e que, rigorosamente falando, não é de jeito algum um modo especial) (12), ou seja ela não é a liberdade enquanto possibilidade de ser, ou ainda a liberdade que pertence ao Ser (ou a Deus concebido como o Ser, em suas relações com o Mundo entendido como o conjunto da manifestação universal), e, por conseguinte, aos seres manifestados que estão em seu domínio e participam de sua natureza e de seus atributos segundo a medida de suas próprias possibilidades respectivas. A realização das possibilidades de manifestação, que constituem todos os seres em todos os seus estados manifestados e com todas as suas modificações, ações ou outras, que pertencem a estes estados, esta realização, dizemos, não pode assim repousar sobre uma pura indiferença (ou sobre um decreto arbitrário da Vontade divina, seguindo a teoria cartesiana bem conhecida, que pretende aliás aplicar esta concepção da indiferença tanto a Deus quanto ao homem) (13), mas ela é determinada pela ordem da possibilidade universal de manifestação, que é o próprio Ser, de sorte que o Ser determina a si mesmo, não apenas em si, mas também em todas as suas modalidades, que são todas as possibilidades particulares de manifestação. É apenas nestas últimas, consideradas de modo “distintivo” e mesmo sob o aspecto da “separatividade”, que é possível haver determinação por “outro do que si mesmo”; dito de outra forma, os seres particulares podem ao mesmo tempo determinar-se (na medida em que cada um possui uma certa unidade, donde uma certa liberdade, por participar do Ser) e serem determinados (em razão da multiplicidade dos seres particulares, não remetida à unidade na medida em que são vistos sob o ponto de vista dos estados de existência manifestada). O Ser universal não pode ser determinado, mas ele determina a si mesmo; quanto ao Não-Ser, ele não

pode determinar-se nem ser determinado, por estar além de toda determinação e não admitir nenhuma.

Vemos, pelo que precede, que a liberdade absoluta não pode ser realizada senão pela completa universalização: ela será “auto-determinação” enquanto coextensiva ao Ser, e “indeterminação” para além do Ser. Enquanto que uma liberdade relativa pertence a todos os seres sob qualquer condição que seja, esta liberdade absoluta não pode pertencer senão ao ser liberto das condições da existência manifestada, individual ou mesmo supra-individual, e que tornou-se absolutamente “um” e “uno”, no grau do Ser puro, ou “sem dualidade”, se sua realização ultrapassar o Ser (14). É então, mas somente então, que podemos falar do ser “que é ele mesmo sua própria lei” (15), porque este ser é plenamente idêntico à sua razão suficiente, que é ao mesmo tempo sua origem primordial e seu destino final.

NOTAS:

1. Cf. *O Homem e seu devir segundo o Vêdânta*, cap. XXII.
2. Ver *ibid.*, cap. VI.
3. Podemos ainda lembrar que, uma vez que a multiplicidade procede da unidade, na qual está implicada ou contida em princípio, ela não pode destruir a unidade, nem tampouco aquilo que é uma consequência desta unidade, como a liberdade.
4. Todo ser, para ser verdadeiramente tal, deve possuir uma certa unidade da qual traz o princípio em si mesmo; neste sentido, Leibnitz tem razão em afirmar: “O que não é verdadeiramente *um* ser, tampouco será verdadeiramente um *ser*”; mas esta adaptação da fórmula escolástica “*ens et unum convertuntur*” perde nele seu alcance metafísico pela atribuição da unidade absoluta e completa às “substâncias individuais”.
5. É aliás em razão desta relatividade que podemos falar em graus da unidade, e também, por conseguinte em graus de liberdade, pois só existem graus no que é relativo, e o que é absoluto não é passível de “mais” ou de “menos” (tomados aqui em sentido analógico, e não apenas em sua acepção quantitativa).
6. É preciso distinguir entre a complexidade que não passa de pura multiplicidade e aquela que, ao contrário, é uma expansão da unidade (cf. *Asrâr rabbaâniyah* no esoterismo islâmico: *O Homem e seu devir segundo o Vêdânta*, cap. IX, e *O Simbolismo da Cruz*, cap. IV); podemos dizer que, em relação às possibilidades do Ser, a primeira refere-se à “substância” e a segunda à “essência”. – Podemos considerar também as relações de um ser com os outros (relações que, para este ser considerado no estado em que elas acontecem, entram como elementos na complexidade de sua natureza, por fazerem parte de seus atributos como outras tantas modificações secundárias de si mesmo) sob dois aspectos aparentemente opostos, mas em

realidade complementares, segundo este ser, em suas relações, assimile os outros ou seja assimilado por eles, constituindo esta assimilação numa “compreensão” no sentido próprio do termo. A relação que existe entre dois seres é ao mesmo tempo uma modificação de um e de outro; mas podemos dizer que a causa determinante desta modificação reside naquele dos dois que age sobre o outro, ou que o assimila quando a relação é tomada a partir do ponto de vista precedente, que é, não mais o da ação, mas o do conhecimento na medida em que este implica identificação entre seus dois termos.

7. Pouco importa que alguns prefiram chamar de “espontaneidade” ao que chamamos aqui liberdade, a fim de preservar este último termo à liberdade humana; este emprego de dois termos diferentes tem o defeito de poder fazer crer que esta liberdade humana é de outra natureza, quando trata-se apenas de uma diferença de graus, ou que ao menos ela constitua uma espécie de “caso privilegiado”, o que é insustentável metafisicamente.

8. A própria duração, entendida no sentido mais geral, como condicionando toda a existência em modo sucessivo, ou seja como compreendendo toda condição que corresponde analogicamente ao tempo em outros estados, não poderia tampouco ser universalizada, pois, no Universal, tudo deve ser visto em simultaneidade.

9. Devemos nos reportar ao que dissemos acima sobre as reservas que se deve fazer quando se pretende universalizar o sentido do termo “consciência” por transposição analógica. – A expressão empregada aqui é, no fundo, quase equivalente à dos “aspectos do Infinito”, que tampouco pode ser tomada literalmente.

10. Cf. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pgs. 73-74.

11. A “Atividade do Céu” em si mesma (na indiferenciação principal do Não-Ser) é não-agente e não-manifestada (ver *O Simbolismo da Cruz*, cap. XXIII).

12. Ela só se torna tal em sua concepção filosófica vulgar, que é, não apenas errônea, mas verdadeiramente absurda, porque supõe que alguma coisa poderia existir sem possuir nenhuma razão de ser.

13. Só indicamos a tradução em termos teológicos para facilitar a comparação que se pode estabelecer com os pontos de vistas habituais do pensamento ocidental.

14. Ver *O Homem e seu devir segundo o Vêdânta*, caps. XV e XVI.

15. Sobre esta expressão que pertence mais particularmente ao esoterismo islâmico, e sobre seu equivalente *svêchchhâchârî* na doutrina hindu, ver *O Simbolismo da Cruz*, cap. IX. – Ver também o que foi dito sobre o estado de *Yôgî* ou do *jîvan-mukta* (*O Homem e seu devir segundo o Vêdânta*, caps. XXIII e XXIV).